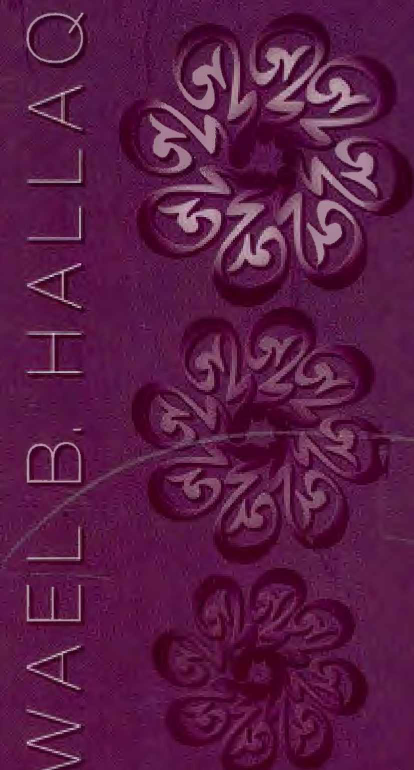
طبعة ثانية مراجعة ومُدققة على الأصول

سلسلة الأعمال التأسيسية

WAEL B. HALLAQ



السُّلطة المذهبيَّة

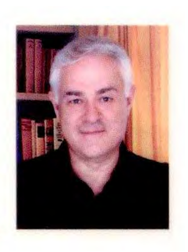
التَّقليد و التَّجديد في الفقه الإسلاميّ

وائل حلّاق

ترجمة: عباس عباس

مراجعة: د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي





وائل حلّاق

وُلد في مَدينة الناصرة في فلسطين عام 1955.
حَصَل على درجة الماجستير من جامعة واشنطن عام 1979. والدُّكتوراه من الجامعة نفسها عام 1983.
أَصبَحَ أستاذ الشَّريعة الإسلاميَّة في جامعة مكغيل في مونتريال في كندا عام 1985.
وتَوَلّى الكُرسيَّ الشَّرفيَّ لأستذة مكغيل عام 2005.
يعمل كأستاذ مؤسّسة أفالون Avalon Foundation Professor للعُلوم الإنسانيّة بجامعة كولومبيا منذ عام 2009.
درّس أيضًا في عدَّة جامعات إندونيسيّة وفي جامعتَي تورونتو وسنغافورة.

من مُؤلّفاته:

- Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford, 1993).
  ابنْ تيميَة في مُواجهة مناطقة اليونان.
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995).
  الفقهُ وأُصولُه في عصري الإسلام الكلاسيكيّ والوسيط.
- A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usúl al Fiqh (Cambridge, 1997).
  تاريخُ النَظريات الفقهيّة في الإسلام: مُقدّمة في أُصول الفقه السُنّي. صدر بالعربيّة عَن دار المدار الإسلامي، 2007. ط2، 2018.
- The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge, 2005).
  نشأةُ الفقه الإسلاميّ وتطوُّرُه. صدر بالعربيّة عن دار المدار الإسلاميّ، 2007. ط2، 2018.
- An Introduction to Islamic Law (Cambridge, 2009).
  مدخلٌ إلى الشّريعة الإسلاميَة. صدر بالعربيّة عن مركز نماء للبُحوث والدِّراسات، 2017.
- Sharī'a: Theory, Practice, Transformations (Cambridge, 2009).
  الشّريعةُ: النَظريَةُ، والممارسةُ، والتَحوُّلاتُ. صدر بالعربيّة عن دار المدار الإسلاميّ، 2018.
- The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (Columbia, 2013).
  الدّولةُ المستحيلةُ: الإسلامُ والسّياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيُّ. صدر بالعربيّة عَن المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، 2014.

أَنجز عشرات الدّراسات والبُحوث والمقالات والمراجعات المتخصِّصة في موضوعات نَشأة الفقه وأصوله، وتاريخ التّشريع الإسلاميّ، وتشكُّل النّظام القضائيّ في الإسلام.
وشارك في إعداد موسوعات عَن الإسلام وتحريرها، وأشرف على عدد كبير من الرّسائل والأطاريح الجامعيَّة في عدّة جامعات، وتُرجمتْ أعمالُهُ إلى لُغات أخرى، منها الإندونيسيّةُ والتُّركيّةُ والفارسيَّةُ واليابانيّةُ والإيطاليّةُ وغيرُها.

وائل حلّاق

السُّلطة المذهبيَّة

التَّقليد والتَّجديد في الفقه الإسلاميّ



السُّلطة المذهبيَّة

التَّقليد و التَّجديد في الفقه الإسلاميّ

يُعَدُّ وائل حلّاق من الباحثين المُبَرِّزين في حقل الفقه الاسلاميّ. ويتناولُ كتابُهُ الأحدثُ هذا وظيفة السُّلطة في الفقه الإسلاميّ، وكيفيَّةَ بنائها، وتعزيزها، واستعمالها. ويُوضحُ المؤلّفُ، بجولته الفكريَّة المُبتكرة في دقائق الفقه، الكيفيَّة التي كانت هذه السُّلطةُ -التي هي في الوقت نفسه دينيّةٌ وأخلاقيّةٌ لكنّها في أساسها ذاتُ طبيعة معرفيّة- تنطوي بها دائمًا على القُوّة التي تُحرّكُ سيرورتي التّقليد والتّجديد. ولا شكَّ في أنّ المذاهب الفقهيَّة كان لَها أثرُها في تعزيز هاتين السّيرورتين. على أنّ المؤلّف يُظهرُ أنّ بناء السُّلطة المُطلقة لمؤسِّس المذهب، وهوَ صورةٌ يرى أنَّها تطوَّرت تطوُّرًا فعليًا في زمن لاحق، هو الذي حافظ على أُسُس منهج المذهب ومَنظومة قواعده التّفسيريّة، وكان الدّفاعُ عن هذا المنهج، المُستدلّ عليه والمدروس بدقّة، قد أثمر هو أيضًا تنوُّعًا لا حَصر لهُ من الأقوال الفقهيَّة الفرديّة أدّى في نهاية المطاف إلى استيعاب التّجديدات الفقهيّة وشَرعنتها. وبذلك، يَستنتجُ المُؤلّفُ أنّ الفقهَ الاسلاميّ ليس قابلا للتّجديد فحسْبُ، بل إنّ آليات التّجديد الفقهيّ كامنةٌ في أصل بنيته أيضًا على الرّغم من طبيعته المُحافظة في أصلها. والمُؤمّلُ لهذا الكتاب ان يحظى بقبول المُتخصّصين والباحثين في الفقه الإسلاميّ لصرامته وجدّته.

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

ISBN 978-9959-29-678-8

9 789959 296788

دار الكتاب الجديد

توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



عباس عباس (ت2012م)

من مواليد مدينة حماه في سوريا عام 1952. يحمل إجازة في اللغة الإنكليزية - جامعة دمشق.
عمل مدرساً للغة الانكليزية ثمّ تفرغ للترجمة والتعريب منذ عام 2003. عمل محرراً ومترجماً في مجلة "الثرى" الإلكترونية وفي عدد من دور النشر المتخصصة، وعمل مترجمًا فوريًا في عدد من الندوات الإقليمية والدولية.

إسهاماته الفكرية:

ترجم عن الإنكليزية

- الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي لـ سامي زبيدة الصادر في دار المدار الإسلامي، 2007
- الجنس في أديان العالم - جيفري باردنر (بالاشتراك)
- القديس فرانسيس(رواية)- نيكوس كازانتزاكي
- العدل(رواية)- باهيا ناخجفاني
- العرب (ديوان شعر)- إريك أورمسبي

وعن الفرنسية

- زمن تنهيدة، أصداء الحب والحلزون (روايات)- آن فيليب
- الأمير الصغير- أنطوني دو سانت إكزوبري.

ونقل عن العربية

- خطاب التجديد الإسلامي- لرضوان زيادة وآخرين ثلاثة كراسات في النصوص القرآنية.
- عشرة بحوث قانونية عن المرأة والطفل والجنوسة
- وله مقالات عدة منشورة في الصحافة.

السُّلطة المذهبيَّة

التَّقليد والتَّجديد في الفقه الإسلاميّ



وائـل حـلّاق

السُّلطة المذهبيَّة

التَّقليد والتَّجديد في الفقه الإسلاميّ

ترجمة
عباس عباس

مراجعة
د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

دار المدار الإسلامي

Original Title:
Authority, Continuity and Change in Islamic Law
by **WAEL B. HALLAQ**

First published by **Cambridge University Press, 2001**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 2001

الطبعة الأولى 2007

الطبعة الثانية: آذار/مارس 2018

السُلطة المذهبيّة، التَّقليد والتّجديد في الفقه الإسلاميّ

ترجمة عباس عباس — مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

موضوع الكتاب دراسات إسلامية — تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم — التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-678-8 — رقم الإيداع المحلي 2016/84

(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +

05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا

هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

الإهـــداء

إلى أمي...

سميرة عاقلة

وائل حلاق



مقدّمةُ النّاشِرِ لِلطَّبعَةِ الثّانيَةِ
مِن ثُلاثِيَّةِ وائل حلّاق

مِن حَقِّ القارئِ على النّاشرِ أن يُبَيِّنَ لَهُ رُؤيتَهُ وأَهدافَهُ ورِسالتَهُ، بَل مِن واجِبِ القارئِ أَن يَسأَلَ النّاشرَ عن كُلِّ ذلكَ؛ فهُما حلقَتانِ مُتَكامِلَتانِ تَرتَقي إحداهُما بِالأُخرى، فلَم يَكُنْ ثَمَّةَ بُدٌّ مِن المُكاشَفَةِ والإِطْلاع.

وتَأتي هذه المقدّمةُ في سِياقِ مُقَدِّماتٍ مُتَعَدِّدَةٍ في النِّيَّةِ التَّقديمُ بِها لِلمَشاريعِ النَّوعيَّةِ الكُبرى التي أَخذَتِ الدّارُ على عاتِقِها مُنذُ نَشأَتِها نَشرَها وإتحافَ القارئِ العربيِّ بها، وهي مقدِّماتٌ متخصِّصةٌ تعالجُ مسائلَ معيَّنةً تتعلَّقُ بالكُتُبِ التي تُمَثِّلُ تلكَ المَشاريعَ. ولَكَم وَدِدْنا لَو اكتَفَيْنا بمقدِّماتِها الأَصليَّةِ المختصَرَةِ، بيدَ أَنَّ الواجِبَ المذكورَ الذي طَوَّقْنا به أَنفُسَنا تُجاهَ قُرّائنا يُملي علينا توضيح بَعضِ الأُمورِ لَهُم ليَكونوا على على بيّنَةٍ مِمّا يُطالِعونَ، وليشعروا بشَيءٍ يَسيرٍ مِن معاناتِنا في نقلِ هذه الكُتُبِ إلى لُغَةِ الضّادِ. وقَد مَرَّت تلكَ الكُتُبُ، في رِحلَتِها مِن مَنبتِها الغربيِّ الأَوَّلِ إلى مَحضنِها العربيِّ الثّاني، بِخطواتٍ قبلَ أَن تَستَوِيَ أَعمالًا مُترجمَةً ناضِجَةً.

فأَوَّلُ ما يُمكِنُ قَولُهُ هوَ أَنَّ هذه الكتبَ الصّادرةَ الآنَ في طَبعَتِها الثّانيَةِ إنَّما هيَ تَجسيداتٌ لاهتماماتٍ مبكِّرة جدًّا كنّا قد فكَّرنا فيها، هي ومشاريع أُخرى لم تَرَ النُّورَ بعدُ، وعَزَمْنا على ترجمتِها وتقديمِها أَوَّلَ مرَّةٍ إلى القارئ العربيِّ مُنذُ بداية الأَلفيَّةِ الثّالِثَةِ. والحَقيقَةُ أَنّا وَقَفْنا حائرِينَ لا نَعرِفُ لِمَ لَمْ تُترَجَمْ هذه الكتبُ ونَظائرُها مِن المراجعِ المُهِمَّةِ، ودُهِشْنا كثيرًا في بِدايَةِ أَلفيَّتِنا الحاليَّةِ، عندَ بدايةِ مَعرِفَتِنا إسهاماتِ الدُّكتور وائل حلّاق في الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ الشَّرعيَّةِ، وإسهاماتِ سَلَفِهِ جوزيف شاخت بِلا شَكٍّ، وعَجِبْنا لِعدَمِ تَوَجُّهِ هِمَمِ النّاشرينَ العربِ إلى ترجمةِ آثارِهِما، مع أَنَّ الشَّريعةَ والفقهَ وأُصولَهُ والتّاريخَ الإسلاميَّ تُمَثِّلُ للقارئ العربيِّ والمسلمِ موضوعاتٍ حيويَّةً وجوهريَّةً. وكانَت تلكَ الإسهاماتُ قَد تَوَزَّعَتْ على النِّصفِ الأَوَّلِ من القرنِ العشرينَ أَي المرحلةِ الزَّمنيَّةِ

التي سيطرَ فيها شاخت بمَدخَلَيْهِ التَّأسيسيَّيْنِ في الفِقهِ وأُصولِهِ في الغَربِ، وعلى الرُّبُعِ الأَخيرِ من القرنِ العشرينَ وبدايةِ القرنِ الحادي والعشرينَ أي المرحلةِ الزَّمنيَّةِ التي أَعقبَتْ مَرحلَةَ شاخت والتي باتَتِ الهَيمنَةُ فيها لِلدُّكتور حلّاق بِأعمالِهِ التَّأسيسيَّةِ المُتَمثِّلَةِ بِثُلاثيَّتِهِ التي نُعيدُ طِباعتَها اليومَ وبالعَمَلِ التّتويجيِّ الموسوعيِّ الشَّريعَة الذي خَطَّطْنا لإطلاقِ ترجمتِهِ الأُولى مُتَزامِنَةً معَ إعادَةِ طِباعَةِ الثُّلاثيَّةِ. وقَد شَكَّلَت ترجمةُ هذه الأعمالِ التَّأسيسيَّةِ لنا تحدِّيًا خَطيرًا وحافزًا كبيرًا في الوَقتِ نَفسِهِ.

أَمّا الخطوةُ الثّانيةُ فكانَتْ مُباشَرَتَنا الاتِّصالَ بِدارَي النَّشرِ الغَربيَّتَيْنِ: مطبعةِ جامعةِ كامبردج لِلتَّعاقُدِ على تَرجمةِ كتب حلّاق، ومطبعةِ جامعةِ أوكسفورد لِلتَّعاقُدِ على تَرجمةِ كُتُبِ شاخت في مرحلةٍ لاحقةٍ، ويشمَلُ ذلكَ التَّعاقُدُ شراءَ حقوقِ الطِّباعَةِ والنَّشرِ الحَصريَّيْنِ في العالمِ كلِّهِ. وقَد اتَّفَقْنا بالفعلِ معَ جِهَتَي النشرِ، وبدأَتْ مَعَنا بِذلكَ مرحلةٌ أُخرى من المَشاقِّ، وكانَ السُّؤالُ الأَساسيُّ الذي وَقَفْنا أَمامَهُ عاجِزينَ عن الإجابَةِ هوَ: مَن سيترجمُ هذه الأعمالَ التَّأسيسيَّةَ كما يَنبَغي؟ وأَلفَيْنا أَنفُسَنا أَمامَ عَقَبةٍ أُخرى، هي أَنَّ كثيرًا من الباحثينَ الذين لديهم عِلمٌ واسِعٌ ودَقيقٌ بما يُكتَبُ في الغَربِ لديهم في الوقتِ نَفسِهِ نقصٌ هائلٌ في معرفةِ الأُصولِ والمصادرِ المدَوَّنَةِ باللغةِ العربيَّةِ، وأَنَّ الذين يُحسِنونَ قِراءَةَ الأُصولِ ولديهم دُرْبَةٌ حقيقيَّةٌ بالتُّراثِ الإسلاميِّ لا يُتقِنونَ لُغاتِ الغَربِ أَو بَعضَها إتقانًا يُمكِنُ الوُثوقُ بهِ.

وأَمّا الخطوةُ الثّالثةُ فاقتَضاها أَنَّ ترجمةَ هذه الأَعمالِ المتخصِّصةِ ليسَتْ هيِّنَةً البَتَّةَ؛ فهي تتطلَّبُ أَن تَكونَ لدى المترجمِ ثقافةٌ ومعرفةٌ كبيرتانِ في الجانِبَيْنِ المنقولِ منهُ والمنقولِ إليهِ، وهذا ما لا نَحسَبُهُ مُتاحًا على نَحوِ ما هوَ مُتاحٌ في الغرب. ومعَ ذلكَ، أَوكَلْنا مُهِمَّةَ ترجمةِ ثُلاثيَّةِ الدُّكتور حلّاق، وهي على التَّوالي: **تاريخُ النَّظرِياتِ الفقهيَّة**، و**السُّلطةُ المَذهبيَّة**، و**نشأَةُ الفقهِ الإسلاميّ**، إلى أَساتذةٍ متخصِّصينَ، في نَحوِ بدايةِ عامِ 2004، وقَد اقتضى ذلك رِحلاتٍ خاصَّة وشاقَّةً إلى تونس ودمشق للاتِّفاقِ على ترجمةِ هذه الثُّلاثيَّةِ، وإلى بغداد لاحِقًا، فَضلًا عمّا تَطلَّبَهُ كُلُّ ذلكَ مِن تَحضيراتٍ وتَهيئاتٍ هُنا في بيروت.

وأَمّا الخطوةُ الرّابعةُ، فكانَتْ حينَ تسلَّمْنا ترجماتِ كُتُبِ حَلّاق الثَّلاثةِ، إذ

ابتدأَتْ مرحلةٌ أشدُّ تعقيدًا وأصعبُ مِراسًا. فقَد بَدا لَنا أَنَّ ترجماتِ الكتبِ الثلاثةِ تحتاجُ إلى مُراجَعاتٍ لِتَستَويَ على سُوقِها، ولا يُمكنُ إصدارُها على هَيئتِها التي سُلِّمَتْ بِها. فاهتَدَيْنا إلى فكرةِ الاتِّصالِ بالدُّكتور حلّاق لاستشارتِهِ وعرضِ الأَمرِ عليه وسؤالِهِ: أَمستعدٌّ هوَ لإنجازِ تلكَ المُراجعاتِ أم لا؟ وقَد وافقَ الدُّكتور حلّاق مَشكورًا على ذلكَ، وأَشارَ إلى استِعدادِ أَحدِ تلاميذِهِ لمشاركتِهِ في مراجعةِ هذه الأعمالِ. فكانَ أن اتَّفَقْنا على أن نُرسلَ إليهِ في كندا تَرجَماتِ الكتبِ الثَّلاثةِ بعد الانتهاءِ من عمليّاتِ التَّصحيحِ والتَّصويبِ وما إلى ذلك، وأَن نُرسلَ النُّسَخَ أنفُسَها إلى تلميذِهِ الدُّكتور فهد الحمّودي في الرِّياض، وأن يُقَسَّمَ العملُ في المراجعةِ بينَهُما بِالتَّناوُبِ؛ فيُراجِعَ أَحدُهُما المتنَ ويُدقِّقَهُ، ويُراجِعَ الآخَرُ الهوامشَ ويُدقِّقَها، ثُمَّ يَعكِسا الأَمرَ بينَهُما، فكانَتِ النَّتيجَةُ تَكرارَ المراجَعَةِ لِلمتنِ والهوامشِ في الكُتُبِ الثَّلاثَةِ.

وقَد استَغرقَتْ هذه العمليَّةُ، أي التَّرجمةُ ومراجعتُها وتدقيقُها حتّى استوَتْ على ما ظَهَرَتْ عليهِ، ثلاثَ سنواتٍ كاملة، قَبلَ أن نَنشُرَ الكُتُبَ الثَّلاثةَ في عامِ 2007. ولن نتحدَّثَ هُنا عن الصُّعوباتِ والمَشاقِّ التي واجهَتْنا، وما صَحِبَها من عَناءٍ وجهدٍ وإنفاقٍ، ويكفي أن نذكرَ أَنَّ السَّحباتِ الورقيَّةَ التَّجريبيَّةَ التي سُحِبَتْ لأَغراضِ المراجعةِ والقراءةِ والتَّدقيقِ تَجاوَزَتْ عَشرَ سحباتٍ مِن أَجلِ أن تظهَرَ التَّرجمةُ العربيَّةُ على خَيرِ ما ينبغي. ثُمَّ كَلَّفْنا الأُستاذ وائل حلّاق كتابةَ مقدِّماتٍ خاصَّةٍ لكُلِّ كتابٍ مِن الكتبِ الثَّلاثةِ التي كانَتْ أَوَّلَ ما يَصدُرُ لَهُ في العربيَّةِ.

وحينَ طُبِعَتْ هذه الثُّلاثيَّةُ وصدرَتْ أَوَّلَ مرَّةٍ قبلَ عشرِ سنواتٍ لَقِيَت استحسانًا وقبولًا، وفي الوقتِ نَفسِهِ أشارَ بَعضُ الأصدِقاءِ إلى أَنَّ التَّرجماتِ الثَّلاثَ ما زالَت تحتاجُ إلى مَزيدِ ضبطٍ وتدقيقٍ، لكِنْ حينَ كُنّا نُطالِبُهُم بملحوظاتِهِم كانوا يتذرَّعونَ بِذَرائعَ شَتّى، ولَم يُتحِفْنا أَحَدٌ مِنهُم بِشَيءٍ.

بيدَ أَنَّ كُلَّ ذلكَ لَم يَثْنِنا عن الإقدامِ على **الخطوَةِ الخامسَةِ**؛ إذ إنَّ إحساسَنا بِأَنَّ القارئَ العربيَّ والمسلمَ لا يزالُ مهتمًّا بهذه الدِّراساتِ دَفَعَنا إلى تَجديدِ الاتِّفاقِ مع دارَي النَّشرِ الأجنبيَّتَيْنِ، ومُعاوَدَةِ تدقيقِ التَّرجماتِ وتَحريرِها كما لَو أَنّا قَد تسلَّمْناها أَوَّلَ مرَّةٍ، واستأنَفْنا العملَ على وَفقِ الخطواتِ التَّفصيليَّةِ الآتيةِ:

1. مُعاوَدَة مراجعةِ هذه الأعمالِ مراجعةً علميَّةً.
2. الرُّجوع إلى المصادرِ العربيَّةِ أَنفُسِها التي أَحالَ عليها المؤَلِّفُ.
3. توحيد المصطلحاتِ الشَّرعِيَّةِ المتعلِّقةِ بِمَوضوعاتٍ واحِدَةٍ في الكتبِ الثَّلاثَةِ كلِّها.
4. إعادة صياغةِ فِقراتِ التَّرجمةِ العربيَّةِ لِتَحقيقِ أكبَرِ قَدرٍ مِن الدِّقَّةِ والوُضوحِ.

وفي الخِتامِ، لا بُدَّ مِن التَّذكيرِ بِأَنّا لَم نُسَوِّدْ ما مضى مِن سُطورٍ لِنَمُنَّ على القارئِ، بَل لِنَبُثَّهُ بَعضَ ما قاسَيْناهُ، وما زِلْنا نُقاسيهِ، مِن مَشاقِّ النَّشرِ المُلتَزِمِ في هذا الزَّمَنِ الصَّعبِ، لَعَلَّ ذلكَ يُدنيهِ مِن التِماسِ العُذرِ لَنا في بَعضِ تَقصيرٍ لَم نَتَعَمَّدْهُ، أَو غَفلَةٍ حَرَصْنا على تَجَنُّبِها، والكَمالُ لِلّهِ وَحدَهُ.

سالم أحمد الزريقاني

وائل حلّاق ودراساتُه

في الفقه الإسلاميّ

أُقدِّم في هذه العُجالة لثلاثةٍ من كتب الأستاذ وائل حلّاق في تاريخ تكوُّن الفقه الإسلاميّ وتطوُّره، أصدرتْها دار المدار الإسلاميّ عام 2007 مترجمةً، وهي تعتزم إصدارها من جديد، بعد أن عملتْ عليها طويلاً في التجديد والتحسين والتدقيق في الترجمة والاقتباسات ومراجعة اللغة.

وأعمال الأستاذ وائل حلّاق في تاريخ الفقه وأصوله وتكوُّن منظوماته ومذاهبه فريدةٌ من نوعها، فلستُ أعرفُ في جدّيتها وشمولها وكشوفها في الأَعوامِ الستِّين الأخيرة ما يُماثِلُها أَو يُدانيها.

وأوّل تلك الكتب: نشأة الفقه الإسلاميّ وتطوّره. وهو يهتمّ فيه بأربع إشكاليّات أو قضايا: **الأولى**: الرؤية الاستشراقيّة لظهور الفقه في عالم الأمصار الإسلاميّة، وعلاقةُ ذلك الفقه بالكِتاب والسُّنّة وممارسات الصحابة والتابعين. **والإشكاليّة أو القضيّة الثانية**: العمل الفقهيّ الذي قامت به ثلاثةُ أجيالٍ من الفقهاء والقُضاة والمفسِّرين والمحدِّثين. **والقضيّةُ الثالثةُ**: تكوُّن المذاهب الفقهيّة، فيما بين المدينة ومكّة والعراق ومصر والشام والمغرب وفارس وبلاد ما وراء النهر. **والقضيّة الرابعة**: علائق الفقه والفُقهاء والمذاهب بالدولة والسلطة السياسيّة.

ففي المسألة أو القضيّة الأُولى، التي عمل عليها الأستاذ وائل حلّاق طويلاً، ينقد المؤلِّف الأوهام القارّة (كما يقول زملاؤنا المغاربة) التي ثبّتها المستشرقون فيما بين غولدزيهر وشاخت وتلامذته (على مدى أكثر من قرن) فيما يتعلّق بعلائق الفقه والفقهاء بالكِتاب والسُّنّة وممارسات الصحابة، وما يتعلّق بِصِلات الفقه والفقهاء بالتقاليد والممارسات القانونيّة قبل الإسلام وفي صدره أو حقبته الأُولى.

وقد عرفت الدراساتُ الفقهيّة والحديثيّة أعمالاً ضدّ شاخت ورؤيته. لكنّ المَدارك والرؤى والأهداف اختلفت بين حلّاق ورجالات الجدال ضدّ المستشرقين. ومن هذه الناحية ليس لهذه الدراسات نظائر إلّا في أعمال بعض المعاصرين مثل هارالد موتسكي الذي اشتغل أيضاً على الحديث وعلى السيرة للتوصُّل إلى رؤىً بديلةٍ أكثر عمقاً وصحّةً وتماسُكاً من أعمال المستشرقين المملوءة بالقطائع والاختزالات والأفكار المسبقة.

أمّا **القضيّة الثانية** فهدفُها البدءُ بتأمُّل أعمال الفقهاء الأوائل أو الفقه القديم فيما بين المدينة والعراق. فحتّى لدى الدارسين المسلمين للتاريخ والتكوُّن الفقهي، سادت الرؤية القائلة بتفرُّد الإمام الشافعيّ في الأُصول وفقه الفروع. وقد كان الشافعيّ، وهو يؤسّس لفقهٍ يَعُدُّهُ تصحيحيًّا وجديداً، يقوم بالاستيعاب والنقد والبناء فيما بين تيارَي المدينة والكوفة. ولذلك، ولكي يمكن فهمُ طرائق تكوُّن المذاهب، قام حلّاق بقراءةٍ جديدةٍ للفقه قبل الشافعيّ، وللفقه والأُصول بعده. وبذلك حدَّد الموقع الصحيح لمشروع الشافعيّ بوصفه اتّجاهاً نقديًّا لا تأسيسيًّا، بل إنّ التأسيس كانَ قَد تمّ على أيدي أهل التقليد وأهل الرأي.

وهو مهَّد بذلك **لمعالجة القضيّة الثالثة** التي كادت تستعصي على الدارسين قبله، وهي ظاهرةُ المذاهب الفقهيّة التي سادت عبر قرونٍ طويلةٍ، وما تصدَّعت إلّا في القرن العشرين. وهناك عالم كامل من المصطلحات التي تحفظ وتنظِّم العلاقات والخطاب داخل كلّ مذهب، في شتّى المذاهب. وهناك المرجعيّة الواحدة المتمثّلة في أصول الفقه وأدلّة التشريع. وأخيراً، هناك دعم السلطات لمذهبٍ أو أكثر.

وفي **القضيّة الرابعة** ينطلق الأستاذ حلّاق من أنّ الفقه، بوصفه آراءً وممارساتٍ واتجاهاتٍ، ما ظهر في فراغ؛ فقد شهدت تطوّرات تلك الممارسة تعقيدات حتّى صارت حِرْفة من التنافُس بين فئات العلماء وأبرزُهُم القضاةُ والمفسِّرون، ومن أنّ الفقهاء عملوا في ظلّ سُلطة الدولة الإسلاميّة التي تحوّلت بسرعةٍ إلى إمبراطوريّة. ولذلك، فإنّ الفقهاء ذوي الاستقلاليّة الملحوظة (التي

استندت إلى تكوُّن سلطةٍ دينيّةٍ/علميّةٍ لهم) تحاوروا وتجاوروا وأثّروا وتأثّروا بإجراءات السلطات وبمصالحها. وكنتُ قد نشرتُ عام 1993 نصًّا لفقيهٍ حَنَفيٍّ متأخِّر من القرن السابع الهجريّ عنوانه: **تحفة الترك فيما يجبُ أن يُعمل في المُلك للطَّرَسُوسيّ**، يوضّح استمرار التجاذُب بين الفقيه والسلطة السياسيّة، في الوقت الذي لم يختفِ فيه التنافُس بين الفقهاء وأهل المذاهب على الأوقاف والمدارس، وعلى رضا السلطة السياسية.

أمّا الكتابُ الثاني في سلسلة الأستاذ وائل حلّاق فعنوانُه: **تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السُّنّيّ**. ويدرس المؤلّف في الكتاب موضوعاً بالغ الأهمّيّة كان قد نبّه عليه قديماً ابن خلدون في مقدّمته على التاريخ. فقد ذكر ابن خلدون أنّه كانت هناك لدى سائر الفقهاء طريقتان: طريقة الأُصوليّين، وطريقة الفقهاء، أو بعبارة أُخرى: الانطلاق من نظريّة الأدلّة أو مقولة الأدلّة التي أوجزها الشافعيّ في **الرسالة**، أو البدء من منثورات المسائل لتكوين قواعد فرعيّة جامعة، ومقاربة الأدلّة من خلال القواعد المتكوّنة. والواقع -كما يُثبت حلّاق- أنّ النظرة الخلدونيّة لا يمكن الأخذ بها على إطلاقها؛ فمعظم الفقهاء الكبار مزجوا بين الطريقتين، ولولا ذلك ما استقام لهم الاجتهاد والتطوير. ولذلك، كما بدأ حلّاق من القرن الأوّل في التأريخ للفقه، بدأ من القرن الأوّل في التأريخ للأُصول. وفي هذا الصدد يظهر لديه بعد الفصل الأوّل المبحثُ اللغويّ الذي انبنى عليه فهم النص وأحكامه التكليفيّة. وممّا له دلالته أنّه ختم الفصل الثاني هذا بثلاث فقرات: في الحديث النبويّ، وفي النَّسْخ، وفي الإجماع. فالمتن الفقهيّ يعتمد مفاهيم معيّنة يفيد فيها الفقهاء والمفسِّرون من اللغويّين وعلماء المعاجم الذين عملوا أيضاً على اللغة القرآنيّة. ولذا، فهناك علاقات وثيقة بين هذا الأمر ومقولات النَّسْخ والإجماع وحُجّيّة الحديث. أمّا بقيّة الفصول فكلُّها كشوفٌ بالغة الروعة: موقع القياس وأنواعه وممارساته، والنظريّة المعرفيّة، ومقاصد الشريعة، والتصنيف الفقهيّ، والاجتهاد والمجتهدون والمُفْتون - وكيف ظهر التقليد العلميّ العامّ في الأصول كما ظهر في فقه الفروع، وما يترتّب على ذلك من فهمٍ جديدٍ لعلاقات الفقه بأُصوله.

أمّا **الفصل السادس** فيدرس فيه المؤلّف مسائل التجديد في أصول الفقه في الأزمنة الحديثة. وهو فصلٌ ما قال فيه كلمته الأخيرة، وعاد إليه بإسهابٍ واستقصاءٍ في كتاب **الشريعة**.

وأمّا **الكتاب الثالث** فعنوانه: **السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلاميّ**. وهو يقصد بذلك دراسة تكوُّن المذاهب الفقهيّة أو كيف صار التفكير الفقهيّ نظاماً فقهيًّا متعدّد المدارس، لا على الرَّغم مِن وُجودِ نِظامٍ عامٍّ، بل بسبب الانتماء إلى ذلكَ النِّظامِ العامِّ الذي تتعدّد اتجاهاته ومناحيه واجتهاداته، ويضمُّها إطارٌ عامٌّ، قدّم الأستاذ حلّاق له بمقدّمة جميلة في الطوبولوجيا الفقهيّة.

إنّ الدراسات المتعلِّقة بِمسائل التكوين المذهبيّ لا تزال في منتصف الطريق؛ إذ كيف صار الفقه سلطة مكّنت شخصياتٍ واتجاهاتٍ من التحوّل إلى مذاهب؟ ثمّ ما علّة استقرار مذاهب معيّنة وامتدادها وانتشارها بدءاً بالقرن الرابع الهجريّ؟ ثمّ ما حِرْفةُ الفقيه في الحقيقةِ، وكيف كان يمارسُها قبل المذهب وبعده؟ وما التقليد العامّ أو النظام العامّ، ولماذا ظهرت في الزمن الحاضر هذه الرؤى السلبيّة للتقليد الفقهيّ؟ وكيف يكونُ الفقيه الكبير مرجعيّةً بارزةً دون أن يضطرَّ إلى الخروج من المذهب، على الرَّغم من أنّ بعض الفقهاء والأُصوليِّين صارت أعمالهم مراجع في سائر المذاهب؟

وللأُستاذ حلّاق عشرات المقالات الممتازة وعدّة كتب صارت مراجع لنا جميعاً، سواء أكنّا مهتمِّين بالفقه وأصوله أم لم نكن. وقد كانَ حظوةً بالفعل لقارئي العربيّة نشرُ أعمال الأستاذ حلّاق مترجمةً إلى العربيّة. وأرى أنّ هذه الكتب الثلاثة، التي أُقدّم هنا لنشرتها الثانية بالعربيّة، ستظلُّ مرجعاً رئيساً للدارسين لتاريخ الفقه وأُصوله، بل للفكر الإسلاميّ الوسيط عُمومًا. وأنا معتزٌّ بأنّ المؤلّف والناشر أرادا لي أن أُقدّم لهذه السلسلة المتميّزة في العمل البحثيّ على تاريخ الفقه. وكنتُ قد قرأتُ مرّتين قبل عدّة أعوام كتاباً فائق الجدِّيّة للأستاذ حلّاق عن الفقه وإشكاليّاته القديمة والحديثة سمّاه بالإنكليزيّة: **الشريعة** *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*، وستنشره دار المدار الإسلاميّ مُتَرجَمًا إلى اللغة العربيّة بالتزامن مع هذه السلسلة إن شاءَ الله. وعلى الرغم من اختلافي مع

الأستاذ حلّاق في بعض مقولاته أو استنتاجاته في كِتاب **الشريعة**، وفي كتابه الأخير: **الدولة المستحيلة**، فالذي أراه أنّ أعماله في تاريخ الفقه وتطوّراته قديماً وحديثاً صارت ضرورةً لكلّ باحِثٍ متخصِّصٍ، لا في الفقه فحَسبُ، بل كذلكَ في الفكر الإسلاميّ عمومًا.

رضوان السيّد

بيروت في 10/ 9/ 2017



مقدمة المؤلف للترجمة العربية

لعل أول ما أودّ التنبيه عليه في سياق نقل هذا الكتاب إلى اللُّغة العربية أنه موجَّهٌ أصالة إلى الجمهور الأكاديمي في الغرب. ولذلك أستميح القارئ العربي عذراً إن كانت ترجمة أعمالي إلى العربيّة لا تُراعي أساليب راسخة تعارَفَها مؤرخو الفقه الأصلاء عموماً. عُذري في ذلك أن الجمهور الأكاديمي الغربي لا دِراية له ولا عناية بهذه الأساليب، وإنما غالب درايته الاستمساك بأعمال المستشرقين وفيها ما فيها من التحريفات.

بعد هذا التنبيه، يحسُن بي أن أقرر بعض الإلماعات الموجزة عن الباعث على تأليف هذا الكتاب للجمهور الأكاديمي الغربي. ولعلّي بهذا الإيجاز لا أُطنب في ذكر ما فصَّلت في مقدّمتي كتابيَّ اللذَين سينشران بالتزامن مع هذا الكتاب(*). ولذلك أحثّ القارئ الكريم على مراجعة تينك المقدمتين لاستيعاب صورة أوفى وأدقّ للمنهجية والسياق العام اللذَيْنِ تولّد فيهما هذا العمل التأريخي.

فقد كنت أوضحت في تلكما المقدّمتين أن الباعث الأساسي لكتاباتي التأريخية عن الشريعة الإسلامية إنما هو زعزعة الخطاب الاستشراقي وتقويضه ومعارضته بمشروع أكاديمي منفصل بِنيوياً عن خطاب الهيمنة الغربي. وفي هذا

(*) **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، **ونشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، دار المدار الإسلامي، 2007.

الكتاب على نحوٍ أخصّ، قمتُ بـ«حفر تاريخي» أسفر عن تمييز الخطوط الفاصلة بين الثابت والمتغيّر في سلطان الشريعة الإسلامية. فجئتُ بفهم لا سابق له ـ في حدود علمي ـ لموضوعي الاجتهاد والتقليد عبر الممارسة التاريخية وما يرتبط بذلك من المحافظة على آلية محدّدة ضمن الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولقد أسفر هذا الحفر التاريخي عن فهم جديد **للتقليد بوصفه الامتداد الطبيعي للاجتهاد**. فالأول لا يبدأ عند انتهاء الثاني ولا ينتهي الثاني بابتداء الأول، وإنما يندمجان ويتسايران في غالب الأحوال لدى الفقيه والمفتي أنفسهما، بل في الحين الواحد نفسه. وإن كان للتقليد منزلة متدنّية مظنونة في الدرجة فإن هذا لا علاقة له بالشريعة بوصفها نظاماً تشريعياً يسيِّرُ المجتمع من خلال المعاملات اليومية وإسهامات الفقيه والمفتي والمصنِّف والقاضي ومجلس حكمه.

ولا يغيب عن الذهن أن الشريعة الإسلامية شأنها شأن أي منظومة قانونية متكاملة حافظت على منظومة من المبادئ التشريعية. فالمبادئ التشريعية التي تمثل العمود الفقري لأي نظام قانوني لا يمكنها أن تُسَمّى بهذا الاسم إن كانت تتغير بتغير الرياح. فحتى القوانين الغربية اليوم ـ التي اعترتها تغيّرات سريعة وكبيرة قد تُفضي إلى انحلال بعضها يوماً ما ـ ما زالت تقوم على منظومة من المبادئ التشريعية التي تَحكُم ولا يُتَحكَّم بها بحيث تحافظ على مرونة في تفاصيل إدارة الحياة اليومية مع ثبات في المنظومة العامة. هذا التناغم بين الثابت والمتحول أو بين المبادئ التشريعية وفروع الأحكام يُعَدّ من مميّزات الشريعة التي أضفت عليها القدرة المذهلة على الانتشار في المجتمعات الإسلامية الأصلية في القارات الثلاث، من جاوة شرقاً إلى الأندلس غرباً، ومن كازاخستان شمالاً إلى نيجيريا جنوباً.

والسؤال المطروح هو: ما سبب هذا الحفر التاريخي عن الثابت والمتحول في الشريعة، والبَرْهنة على أن الشريعة كانت نظرياً وعملياً صالحة لمختلف الأزمنة وقادرة على التغيُّرِ دون الذوبان والتلاشي. والإجابة عن هذا السؤال هي أن هذا الجهد المعرفي في الحفر التأريخي يأتي رداً على الخطاب الاستشراقي الذي ملأ الآفاق بالزعم القائل إن الشريعة الإسلامية شريعة عانت جموداً وخمولاً أدَّيا بها إلة الانسداد التام الذي اصطلح على تسميته بالعبارة الخلدونية «سَدُّ باب الاجتهاد».

فهذا الكتاب ومقالات أُخرى نشرناها بالإنجليزية، تبرهن على خُرافية هذا الانسداد ومن ثَمَّ خرافية ما يترتّب على ذلك.

ومن ناحية أُخرى، من السذاجة بمكان أن نقبل بلا مساءلة وتشكيك ما يقوله مجتمع ما عن مجتمع آخر، سواء أكانَ ذلك على سبيل الرواية التاريخية أم كان بأيّة طريقة أُخرى توصف بأنها «علمية». فليس لأي علم من العلوم الاجتماعية والإنسانية ميزة تعصمه من الانحياز، ولذا يجب أن نوضح فرقاً تحليلياً ومفهومياً بين «الهَدَف» وما أَصطَلِحُ على تسميته بـ«المسْتَهدَف». ففي حين أن لكل علم **هدفاً** مُعلناً (وهدف علم التاريخ الاستشراقي المعلن هو كشف النقاب عما مضى في الشرق)، فهناك **مُستَهْدَفات** أُخرى غير معلنة، ليست بالضرورة نتيجة أي مؤامرة يحوكها المستشرق (سواءً أكان هو المؤرخ نفسه أم كان مجتمعه الذي انبثق هو منه)، بل قد تكون نتيجة للعلاقة المعرفية التي تقوم بين ذلك النوع من الإنتاج التاريخي والمؤرَّخ له. أو قُلْ بين الفاعل الإنساني والمفعول به المعرفي. ومن خلال التفريق السالف بين الهدف والمستهدَف نستطيع أن نرى المستهدَف المختبئ وراء زعم جمود الشريعة وانسداد باب الاجتهاد، وهو تنفيذ إرادة القوة والهيمنة الغربية إبان أواخر القرن التاسع عشر التي كانت تروم استبدال البِنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية من خلال تيئيس هذه المجتمعات من بِنيتها المعرفية الأصلية القائمة على الشريعة الإسلامية. فمن خلال هذا التيئيس تَرسُم دعوى انسداد باب الاجتهاد للمجتمعات الإسلامية مسارَ التقدم والنهضة فقط من خلال التحامهم بالمشروع الاستعماري وتبعيتهم له. وهذا المستهدَف الخبيث هو الذي مارسته بريطانيا القرن الثامن عشر في الهند، وفرنسا القرن التاسع عشر في الجزائر، وأمريكا القرن الحادي والعشرين في أفغانستان والعراق.

فإذا كان المستهدَف دعوى انسداد باب الاجتهاد كما أسلفنا، فكيف يستقيم مع تسليم الاستشراق بصلاحية الشريعة الإسلامية للتكيّف مع الزمان والمكان. لا شك في أن هذا الاعتراف الاستشراقي بصلاحية الشريعة ممتنع. فالاستشراق ما زال وجهاً من وجوه الاحتلال الاستيطاني (أو ما يُسمى خطأً بالاستعمار). وما زال

هذا الوجه يتمحور ليعضد الهيمنة الغربية حتى صار كالسرطان المعرفي الخبيث الذي يفوق ما أُنتج في القرن التاسع عشر.

فمن أجل الظفر بالهيمنة على العالم الإسلامي كان من الضروري الهيمنة على نظامه المعرفي وإحكام تكبيل العقل فيه آخر تكبيل، من خلال اختلاق تاريخ للشريعة الإسلامية صفتها الجمود بل التعفّن. ولا جَرَم أن الإقرار بهذا الوصف إنما هو تفويض مطلق إلى المحتلّ الاستيطاني استبدال شرائع مستوردة من وراء البحار بشريعته المتواشجة مع تاريخه الأصلي ولغته وطبيعته، وتغيير الأنظمة التشريعية ومؤسساتها القضائية والتعليمية ومواردها الوقفية بجرّة قلم. ولا يخفى أن الشرائع الغربية لا صِلة لها بالشعوب الإسلامية ولا بحضارتها ولا بأصول ديانتها ولا بأيّ خَصيصة معرفية عملت بها في أي عصر من العصور. وبعد أن فضحنا المستَهدَف الاستشراقي، لا نعجب أن تتستّر القوى الإمبراطورية الغربية بهدف خطاب الاستشراق مُصرّة على تنفيذ مستهدَفه وإنجاحه. لكن المدهش فعلاً أن تتسلل الدعاوى الاستشراقية إلى جمع غفير من المسلمين سواء أكانوا من أصحاب السلطة أم من الحركات الفكرية: إسلامية وقومية وماركسية وليبرالية.

إذن جاء هذا الكتاب خطوة ضرورية لدحض الخطاب الاستشراقي الذي يسود الجمهور الأكاديمي الغربي من خلال البَرْهنة على مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار والتكيّف مع المتغيّرات المعاصرة. فلا عجب أن تشكل الحُجج التي وضعناها في هذا الكتاب إحراجاً معرفياً للقائلين بجمود الشريعة وحتمية موتها. ولذا سيطرح التحطيم للأسطورة الاستشراقية ثلاثة أسئلة أساسية:

1 ـ إذا كانت الشريعة الإسلامية كما عرفها الفقهاء منذ عدّة عصور قابلة للتكييف والتغيير، فَلِمَ عاث الاحتلال الاستيطاني فيها فساداً ودمّر بُنَاها المؤسساتية والمعرفية في بلدان المشرق والمغرب بحُجّة عدم صلاحيتها؟

2 ـ وإن صح أنه ما من داعٍ إلى التدمير الغربي للشريعة الإسلامية والإتيان مكانها بالقوانين الغربية بعُجرها وبُجَرها، فلم مدّت فئة من المسلمين يدها المادية والمعرفية لمعونة الهيمنة الغربية؟

3 ـ وإذا كان التفوق الحضاري والتشريعي الغربي المزعوم ـ بكل مرونته وقدرته على التغيير و«التقدم» ـ قد أخفق إخفاقاً ذريعاً في الماضي والحاضر، فهل سيستمر المسلمون باستهلاك الخطاب المعرفي الغربي؟ وإلى متى؟

أ. د. وائل حلاق

ديسمبر، 2006



مقدمة المترجم

إذا كان البحث في أحد وجوه الشريعة يشكّل في حدّ ذاته مغامرة من نمط ما، فإن الغوص في بِناها الفقهية، بما يفترضه من تأويل ونقد وتفكيك وإعادة قراءة وما إلى ذلك، يعدُّ مغامرة ذاتية أكبر، من حيث تناولها للموروث والمرجعيات، مروراً بالمذاهب الأربعة وما رافقها من تعدّدية رؤيوية، وصولاً إلى الطيف الواسع من المقاربات التي حاولت مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية على مدى عدّة قرون تلت نشوء تلك المذاهب. إن الأسئلة المتعدِّدة التي طرحها الدكتور وائل حلاق في سياق مؤلّفه هذا تعكس منطقياً، إن لم نقل وجوباً، القراءة الموضوعية المتأنّية، والعرض الحيادي المؤيَّد بالشواهد والحُجج، الذي رافق جميع الآراء، سواء أكانت في نطاق التقليد أم التجديد في الشريعة الإسلامية، وعلاقة كل منهما بالسلطة المذهبية. وفي هذا الصدد يقول الكاتب في مقدمة كتابه: «ولأنّ التقليد والتجديد في الشريعة وجهان لعملة واحدة، كانا يستلزمان الدفاع المتعمّد عن عقيدة ما مع فارق وحيد هو أن التقليد يقتضي الدفاع عن عقيدة قائمة، في حين يتطلّب التجديد الدفاع عن عقيدة جديدة أو، في الغالب، عن عقيدة أقل مرجعيّة».

يقع الكتاب في ستة فصول رئيسة تعالج عدداً من الإشكالات والالتباسات التي طُرحت داخل البيت الفقهي نفسه أو كانت استجابة للتطوّرات الدنيوية الموضوعية ومقتضياتها، التي أفرزت، وما زالت تفرز، أسئلتها وتحدّياتها أمام الفقهاء من مُفتين ومُشرّعين ومُجتهدين، وتضطرّهم، من ثَمَّ، إلى ولوج ميادين

اجتهادية تتعلّق بقضايا جديدة لم يَخْبُروها من قبل، وإعادة النظر أيضاً في قضايا أُخرى كفّت عن أن تكون من المسلّمات. وهنا بالذات تكمن أهمية هذه الدراسة- المؤلَّف- مع ما تثيره من موضوعات خلافية قد تشكّل حافزاً، لدى المهتمين، للسِّجال فيها.

من جهة أُخرى، على الرَّغم من اللُّغة شبه الموحَّدة لـ "الثقافة الشرعية" التي يستخدمها الفقهاء، شهدت الحِقبة الزمنية الطويلة التي يشملها الكتاب بالدراسة، وهي خمسة قرون، بعض التغير على صعيد اللُّغة والمصطلح والخطاب والمساجلات، بما استوجب لحظ هذا التغيّر لدى ترجمة الكتاب، والحرص ما أمكن على مواكبة المعنى السياقي الذي تقع فيه المفردة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن صعوبات كثيرة قد اعترضتني خلال الترجمة بفعل الانزياحات الطفيفة في المعاني التي اتخذتها بعض الكلمات والمصطلحات في سياقات متعددة. إن جلّ ما أرجوه أن أكون قد وُفقت في نقل هذا الكتاب إلى العربية بما يرضي القارئ، وبما يليق بالجهد الكبير الذي بذله المؤلف؛ وأشكر كذلك جميع من أسهم في تدقيق الطبعة العربية لهذا الكتاب ومُراجعتها وإخراجها.

عباس عباس

مقدمة

من نافلة القول أنّ السلطة المرجعية هي محور القانون، فذلك ليس سوى تعريف ما هو واضح. لذلك من الواضح أيضاً، على نحو مماثِل، أن مسألة الشريعة الإسلامية ـ أو أي شريعة أُخرى، بقدر ما يتعلق الأمر بهذا الموضوع ـ لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً دون اطّلاع مناسب على السلطة المذهبية التي تشكّل أساساً لها. وهذا الموضوع بالذات هو ما يشكّل الإشكالية الرئيسة لهذا العمل. ففي الشريعة الإسلامية، كانت السلطة المذهبية ـ التي تُعَدّ دينية وأخلاقية في آن واحد، لكنها في جوهرها، معرفية في المقام الأول[1] ـ تشمل دائماً القدرة على تفعيل مساري التقليد والتجديد المَوْروثيْن. ومن الصعب أن ينظر إلى التقليد، وهو هنا

(1) بشأن أنماط السلطة المرجعية هذه راجع: E.D. Watt, *Authority* (London and Canberra: Croom Helm, 1982), 45-54, 55-63. (**السلطة المرجعية**، لندن، 1982)؛ Richard T. De George, *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans: University of Kansas Press, 1985), 26-61, 191-209. (ريتشارد ت دي جورج، **طبيعة السلطة المرجعية وحدودها**، جامعة كنساس، 1985)؛ Stanley I. Benn, «Authority,» *Encyclopedia of Philosophy,* 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), I, 215-18. (ستانلي بن «**السلطة المرجعية**»، الموسوعة الفلسفية، نيويورك، 1967)؛ Robert Peabody, «Authority,» *International Encyclopedia of the Social Science,* ed. D.L. Sills, 17 vols. (New York: Macmillan and Free Press, 1968), I, 473-77. (روبرت بيبودي، «**السلطة المرجعية**» الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية، نيويورك، 1968).

بمعنى الاستمرارية، على أنه طاعة عمياء أو انصياع بليد لآراء الآخرين، بل ينبغي النظر إليه بوصفه الإصرار المتعقّل والمتعمّد جداً على التزام عقيدة شرعية مرجعية محددة. وبهذا المعنى العام، يمكن القول إنّ التقليد يمثّل كل الأعراف الشرعية الأساسية ويجسِّدها، منظوراً إليها بوصفها مطبوعة فطرياً على ملاءمة التغيير حتى حين تُعَدّ محافظة في جوهرها نفسه؛ فالتقليد حقيقة هو ما يجعل هذه الحالات المتناقضة ظاهرياً أمراً ممكناً. ولأن التقليد والتجديد في الشريعة وجهان لعملة واحدة، كانا يستلزمان الدفاع المتعمّد عن عقيدة ما مع فارق وحيد هو أن التقليد يقتضي الدفاع عن عقيدة قائمة، في حين يتطلّب التجديد الدفاع عن عقيدة جديدة أو، في الغالب، عن عقيدة أقل مرجعية. ولذلك لا يعود الدفاع المتعمّد مطلوباً لتحفيز التجديد أكثر مما هو مطلوب للمحافظة على التقليد.

ولإجراء تحقيق دقيق في جوهر مساري التقليد والتجديد هذين وأبعادهما وعلاقتهما بالسلطة المذهبية، اخترتُ أن أفحص البناء المنطقي الموجز نسبياً، المسمّى الطوبولوجيا الفقهية، التي تضع الفقهاء في مراتب على وَفْق مستويات النشاط التأويلي المختلفة التي يُعَدّون أهلاً للخوض فيها. إن هذا النوع من الأدبيات يرنو إلى تحقيق هدفين مزدوجين؛ أحدهما ميزة تقديم الذات بوصفها ميزة متأصّلة. ففي سياق الحديث عن البِنية الفقهية للسلطة المذهبية، والمستويات المتعددة لأدائها، وحدود التأويلات الشرعية، من المفيد أن نصغي إلى الأصوات المنبثقة من داخل التقليد نفسه، لأن إدراك الذات، في مستوى معين من مستويات التحليل، جزء صميمي من الواقع الموضوعي الذي اخترنا دراسته؛ أما الهدف الآخر فهو، بإزاء ذلك، تسخير هذا الضرب الطوبولوجي لنقد ما لا يستطيع عرضه إلا المراقبون من خارج التقليد، إذ إنّه ما من مشارك في هذا الموروث يستطيع أن يقدّم نقداً ويظل في الوقت نفسه جزءاً منه. إن إخضاع الرواية التراثية إلى مقاربة نقدية من هذا القبيل يرقى إلى مالا يقل عن تفكيك بِنية الخيال والمبتكرات التاريخية التي كانت ضرورية لبناء الصرح المرجعي للمنظومة الشرعية والعقيدة في المقام الأول. فما من أحد، على سبيل المثال، يستطيع أن يرتاب في منزلة أئمة المذاهب الأربعة شبه الأُسطورية ويقبل في الوقت نفسه المزاعم الأساسية لهذه

الطوبولوجيات بوصفها أي شيء سوى أن تكون بِنْيَات لغوية بها حاجة إلى فكّ رموزها في تمرين كتابي تاريخي. وستُعينُنا الطوبولوجيات الفقهية، بفضل أهداف كهذه، بوصفها إطاراً للبحث في أثناء هذه الدراسة.

إن من الموضوعات التي لا بدّ من مواجهتها في هذه الطوبولوجيات، أو في الأقل إخضاعها للمساءلة، الفكرة الغامضة المطلقة المتعلّقة بمؤسس مذهب فقهي ما. ففي **الفصل الثاني** سأحاول أن أبيّن، من بين ما سأتناوله من قضايا أُخرى، أنه في الوقت الذي كانت فيه صورة أبٍ ما، مؤسس لمذهب ما، ضرورية على نحو لا ريب فيه لبناء محور سلطة مرجعية للمذهب نفسه، تفيد المعطيات التاريخية المتوافرة بكثرة إفادةً واضحةً أن هذه الصورة كانت من نِتاج مراحل لاحقة، وأن المؤسسين المفترضين للمذاهب الأربعة كانوا بعيدين عن أداء هذه الأدوار في زمانهم. ولسوف تُعين نتيجة البحث هذه إلى حدّ أبعد على إيضاح المسارات الفاعلة في الخلق والتركيب للسلطة المذهبية التي كانت ضرورية لنشوء المذاهب وأدائها لوظائفها. لذلك، من أجل أهدافنا المحدّدة، سنكتفي بالإجابة عن سؤال هو: كيف ـ بدلاً من لماذا ـ أُنشئت السلطة المذهبية للأئمة؟ وسيكون هذا السؤال الأخير محور دراسة أُخرى جارية حالياً[2].

وسنتتبع في **الفصل الثالث** المسار الذي اختُزِلَتْ به، على نحو مطّرد، الأصوات الفقهية المتعددة للاجتهاد المطلق إلى مجموعة من الآراء المحددة نسبياً، وضِعت على أساسها سلطة شرعية من نوع ما. إن بناء السلطة المذهبية للمؤسس واختزال الإمكانات الاجتهادية المستقلة المبكرة أو تضييقها، والصعود الأخير للتقليد بوصفه تعبيراً عن الولاء للمذاهب، ظواهر تشترك في قاسم مشترك عام واحد هو، بالتحديد، ازدياد سلطة المذهب المرجعية التي لولاها لم يكن بإمكان المنظومة الشرعية أن تستمر أو أن تتطور أو حتى أن تنجح. لذلك، سيُظهَرُ المذهب بوصفه بِنية عَقدية على أنه قد شكّل تجسيداً لهذه السلطة المرجعية.

أما الآليات الداخلية للتقليد، التي تمثّل الهيمنة الوظيفية لسلطة المذهب

(2) راجع الحاشية اللاحقة.

المرجعية، فسوف تشكّل المحور الرئيس **للفصل الرابع**. إن الفحص الدقيق لفاعلية التقليد وأنماط الخطاب المتعدّدة والمناظرات المتعمّدة التي تتضمّنها هذه الفاعلية ستوضح الأشكال المتعدّدة التي اكتسبتها السلطة المرجعية للمذهب. ففي حدود هذه الفاعلية، كان بالإمكان أن تعني السلطة المرجعية للمذهب، في إحدى نهايتي الطيف، إعادة الإنتاج البسيطة أو التطبيق الآليّ للمذهب الرسمي، في حين كان بالإمكان أن تشتمل، في النهاية الأُخرى للطيف، على إعادة تشريع رأي رسمي معطى في المذهب، يصل به الفقهاء إلى حد الكمال من طريق حشد كل مخزونهم من الحجج المستنبطة منطقياً وأشكال الخطاب النظري. ولكن سواء أكان نمط التقليد، الاجتهادي إلى حد ما، الأول أو الأخير هو الذي يُدافَعُ عنه، أو أي درجة من المحاجَّة التي تقع بين هذين الحدّين بقدر ما يتعلق الأمر بهذه المسألة، فقد ظلت حماية المذهب هدفاً مركزياً، إن لم يكن الهدف الأكثر أهمية، لهذه الفاعلية.

في التحليل الأخير، لم يكفّ الدفاع عن المذهب عن الانشغال بتفصيلات الأمور المذهبية أو بمجرد جمع الآراء وتكرارها. بل كان، على مستوى رسمي تماماً، دفاعاً عن المنهجية والتأويلات، ذلك لأن المذهب نفسه قام جوهرياً على أساس مجموعة من المبادئ الواقعية والنظرية التي أدّت أيضاً إلى ظهور تنوّع غير محدود من الآراء والقضايا الشرعية الفردية. وقد ظلّت هذه المبادئ تمارس مهمّتها أساساً للمذهب بوصفه كياناً شرعياً ومرجعياً، علماً أن الآراء والقضايا الفردية التي شكّلت التطبيقات العملية الجزئية لهذه المبادئ كانت خاضعةً للتعديلات المتواصلة. فالقضايا والآراء التي حكمتها كانت بصورة منتظمة تُستَبدَلُ بها آراء وقضايا أُخرى، في حين بقيت المبادئ غير المعلنة غالباً، والتي استنبطت منها، ثابتة نوعاً ما.

كان المذهب أيضاً يتعيّن من خلال حدوده الواقعية ممثّلة بكمّ هائل من القضايا والآراء التي أفصح عنها العدد الكبير من الفقهاء الذين أعلنوا الولاء للمذهب في كل جيل، بدءاً بالمؤَسّسين المفترضين وأتباعهم المباشرين، وانتهاءً بفقهاء القرون اللاحقة. وكان مُستودَعُ الآراء الشرعية هذا يمثل، من جِهة،

كتلة مهيبة من الإضافات المذهبية المتزايدة تدريجياً، ويمثّل، من جِهة أُخرى، تعدّدية مُربكة في مجموعة تشريعات المذهب. والآن، أدّت كثرة الأدبيات المذهبية هذه إلى نشوء مفردات ذات طابع تخصّصيّ وضِعت لتبويب تراتبية مرجعية للآراء الشرعية. وبناءً على ذلك، سأتحرّى في **الفصل الخامس** ما أُسمّيه «المصطلحات الإجرائية» التي كانت وظيفتها تحديد أيّ الآراء التي تحكم قضية ما تتمتع بالمستوى الأعلى للسلطة المذهبية. لأن تلك المصطلحات هي التي كانت تعين العملية التي يُرتَقى بوساطتها برأي شرعي ما من مستوى هامشي أو مغمور إلى مستوى أعلى، أو أحد أعلى مستويات الآراء المرجعية. إن الآليات الداخلية للآراء الشرعية التي تؤدّي وظيفتها تحت عنوان مصطلحات إجرائية قد مكّنت الآراء الشرعية من التكيف، بعد إجراء التعديلات اللازمة، مع مقتضيات الزمان والمكان. كما أن كثيراً من آليات التغيير الشرعي هذه يقع ضمن حدود هذه الفاعلية التأويلية. وسأحاول في **الفصل السادس** البَرْهنة على أن التغيير الشرعي لم يكن عارضاً على الشريعة الإسلامية بل حُصِرَ في مجرى مسارات كانت جزءاً أساسيّاً من بُنى الشريعة نفسها. وكان العاملان الرئيسان اللذان حقّقا التغيير من خلال إضفاء الصفة الرسمية والشرعية عليه هما المفتي والفقيه ـ المصنّف. فالأول أوجد الصلة بين الممارسات الاجتماعية والشريعة، مفصحاً بذلك، تدريجيّاً، عن مقتضيات التغيير في الرأي الشرعي. ولكن وظيفة الفقيه ـ المصنّف لم تكن أقل أهمية، فبمشاركة المفتي، كانت له صلاحية إنشاء الرأي الشرعي المرجعي وصياغته. ولم تكن الكتب الفقهية التي من هذا القَبيل تشمل مجموعة تعاليم المذهب المتحولة فحسب، بل كانت أيضاً، على نحوٍ أكثر تحديداً، تشمل ذلك الجزء من مجموعة التشريعات التي كانت تُعَدّ مرجعية، ذلك لأن جانباً مكملاً لمهمّة الفقيه ـ المصنّف أن يحدد، بناءً على خبرته وخبرة أصحابه، المعايير ومن ثَمَّ التعاليم المرجعية في مذهبه. هذه الصلاحية التي تمتع بها الفقيه ـ المصنّف هي التي سمحت له بأن يحقق التغيير الشرعي كما انعكس في الممارسات القضائية السائدة في بيئته الدينية والاجتماعية. وفي الفصل السادس، كما في سياق الكتاب أيضاً، سيبقى أحد اهتماماتنا الرئيسة تصوير مجال الصلاحية المقترنة بأبرز المناصب الشرعية ومداها، وبالتحديد، القاضي، والمفتي، والفقيه ـ المصنّف.

إن طبيعة بحثنا تُملي علينا تمحيص المصادر التي تشمل قرون الإسلام الأولى والمتوسطة، وهي بالفعل مدة طويلة نوعاً ما. فمصادرنا في الحقيقة تشمل المدّة من القرن الثاني هـ/ الثامن م. إلى القرن الثالث عشر/ التاسع عشر، وهي حقيقة تفرض توضيحاً لا بدّ منه: فالاهتمام الأساسي في الكتاب هو بمرحلة ما بعد التشكل التي تبدأ بالزمن الذي وصلت فيه المذاهب إلى مرحلة النضج، في نحو منتصف القرن الرابع/ العاشر. والموضوعات التي ستطرح هنا، والتي تعود إلى الإطار الزمني الذي سبق التبلور النهائي للمذاهب وتماسكها، تستهدف إلقاء الضوء على المسارات التي أُنشئت بوساطتها السلطة المرجعية استعداداً لمرحلة ما بعد التشكل وخلالها. ومن البديهي أن هذه الموضوعات تُدرس في هذا العمل لا من أجل ذاتها، بل لتأكيد أدوارها الخاصة في بناء سلطة المذهب المرجعية. وبالمثل، فإن المصادر اللاحقة من القرن العاشر/ السادس عشر وما بعده يُستَفادُ منها هنا في توضيح المسارات التي هُيِّئتْ بوساطتها المرجعية المذهبية للتقليد والاستجابة للتحديات وضمان الديمومة، زيادةً على إحداث التجديد. ومن ثَمَّ فإن القضايا المطروحة في هذا الكتاب تعود في نهاية المطاف إلى القرون التي تقع تقريباً بين القرن الرابع/ العاشر والقرن التاسع/ الخامس عشر[3].

مع ذلك، فإن كون هذه الدراسة تشمل ما يزيد على خمسة قرون تثير فعلاً قضية التعميم. فمؤرخو الشرق الأوسط الاجتماعيون وغيرهم غالباً ما نسبوا خصائص عامة إلى موضوعات بحوثهم بدراسة بضع حالات فقط. وبطريقة مماثلة، بسبب الإخفاق في حل ألغاز الصلات بين هذه الموضوعات والمجتمع والثقافة اللذين فعلت فعلها فيهما، وانبعثت منهما، تبدو أعمال عدد من المؤرخين منحرفةً إلى الماهوية (essentialism). وبالرَّغْم من الشمول الواسع نوعاً ما للدراسة هذه، تتجنبُ، على أية حال، هذه المطبات بحكم الضرورة المحضة. وما دامت بنية

(3) إن الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا أُنشئت السلطة المذهبية؟ سيدخلنا هنا في بحوث بعيدة الصلة إلى حد كبير عن القضايا التي نناقشها، وسيشكّل هذا السؤال جزءاً من دراسة قائمة الآن تتناول التشكل الأولي للشريعة الإسلامية، وتشمل المرحلة الممتدة من القرن الأول / السابع إلى منتصف القرن الرابع/ العاشر.

السلطة المرجعية الشرعية هي محور بحثنا، فإنه لا يمكن القول إنّ أي فقيه أفصح عن ـ أو عمل ضمن نطاق ـ مفهوم سلطة مرجعية مُعارِض لمفهوم نظرائه ومعاصريه؛ ذلك لأن الفقهاء، بحكم طبيعة وظيفتهم، لم يكونوا من الفلاسفة ولا من علماء الكلام الذين كانوا أحراراً إلى حد كبير في التجديد ضمن إطار أعرافهم الفكرية الخاصة بهم. فالفقهاء، على عكس الأخيرين، كانوا مكبّلين بثقافتهم الشرعية، وبمتطلّباتها وقيودها، وكانوا، قبل كل شيء، مقيدين بحقيقة البِنية التحتية الاجتماعية والثقافية على الأرض، وهي حقيقة لم تكن مقتضياتها ملزمة ولا مقيدة في حالة الخطاب الكلامي أو الفلسفي أو أنماط الخطاب الفكري الأُخرى. وفي الفصل السادس سأحاول أن أبيّن أن الخطاب المذهبي الفقهي نجح في الاستيلاء على الحقيقة الاجتماعية من طريق تشكيل آليات بنيوية شملت وظائف موقّع الأحكام أي المفتي وكذلك وظائف الفقيه ـ المصنِّف. فالمعلومات التي أمدَّتنا بها الوظائف الأخيرة هذه مقترنة بنتائج البحث في الفصل الخامس، القائلة إنّ المكانة الرسمية للآراء الشرعية كانت تتحقق من خلال اعتبارات المقتضيات الاجتماعية والدنيوية، تبين وجود صلة عضوية بين الأعراف الاجتماعية والنِّتاج الفقهي للمذهب. وفي نهاية المطاف برز المذهب بوصفه نموذجاً لما يسمى العُرف المنطقي[4]. مهما يكن من أمر، فقد خضعت بِنية السلطة المرجعية فعلاً إلى تجديد ثنائي، وهذه حقيقة تؤكدها بكل وضوح التحوّلات التي وقعت خلال عملية تماسك المذاهب الشرعية وبعدها. لكن مسار التجديد في بنية السلطة المرجعية كان بلا شكٍّ بطيئاً، مُوارباً في الغالب، وغير مُحَسٍّ به على ما يبدو، وهذه ظاهرة تضع قيوداً معيّنة على المؤرخ. فلتشخيص مسارات التجديد الكامنة في بنية السلطة المرجعية الفقهية وحلّ ألغازها، لا بدّ من تناول مدّة زمنية طويلة نوعاً ما وتشكيلة واسعة من المصادر وإخضاعها للفحص الدقيق، خدمة لهذه الغاية المحدّدة. وهذا

---

(4) هنا لابد من التمييز بين المتطلّبات ـ من حيث طبيعة المصادر ـ التي تفرض على المؤرخين الشرعيين والمؤرخين الاجتماعيين. فالصِّلة بين مصادر كهذه وحقيقة العرف الاجتماعي هي بالنسبة إلى الأخيرين، باعتراف الجميع، صِلة واهية في أحسن الأحوال. أما الأوَّلون (المؤرخون الشرعيون)، ولا سيّما حيث ينصبّ الاهتمام على بِنى السلطة المذهبية، فإنهم يعلنون هذه الصِّلات بصورة لا لبس فيها.

ما يجعل فحص النِّتاج الفقهي، الذي يشمل عدة قرون، أمراً مطلوباً؛ بل هناك حاجة أيضاً إلى مصادر من مراحل سابقة أو لاحقة وذلك لإضفاء مزيد من الوضوح على مسارات التجديد.

وفي تناولي للمصادر، ثمة خلل طفيف في التوازن لا يمكن إنكاره. فقد حاولت أن أعتمد على مؤلّفات من المذاهب الأربعة دون تحيّز. وإن كان ذلك ممكناً إلى حد كبير، فإن الأدبيات الشرعية الحنبلية لم تكن دائماً كافية للمهمة التي بين أيدينا. وسنشير فوراً، مثلاً، إلى أن هذا المذهب غائب عن قائمة طبقات الفقهاء، لأنه لم تظهر أي دراسة لطبقات الحنابلة كاملة، حسبما أعلم في الأقل. وإن كنّا نلمس حضوراً أكبر للمذهب الحنبلي في أجزاء أُخرى من هذه الدراسة، فإنه لا يقارن أبداً بحضور المذاهب الثلاثة الأُخرى. (إن الضآلة النسبية للمصادر الحنبلية ليست دليلاً على صغر حجم المذهب من حيث عدد الأتباع فحسب، بل هي ظاهرة تاريخية ذات أبعاد أكثر أهميّة وما زالت تنتظر الدراسة).

أخيراً لا بدّ من كلمة شكر. ففي بحث موضوع هذا الكتاب أدين بالشكر لطلابي الذين وضعوني، كالعادة، أمام تحدّي الاضطرار للإجابة عن أسئلتهم العميقة والعكوف على دراسة تعليقاتهم الثاقبة. أما آدم غاتشك وسلوى فرحيان ووين توماس، من مكتبة معهد الدراسات الإسلامية، فقد كانوا مؤيّدين ومعِينين بما لا يمكن الشكّ فيه. وإنني مدين بالشكر الأكبر لـ ستيف ميللر الذي لا تقدّر مهاراته بوصفه أمين مكتبة ومدقّقاً لغويّاً للنسخة الإنجليزية بثمن. فلكل هؤلاء الطلاب والزملاء أقدّم شكري العميق.

الفصل الأول

طبقات الفقهاء: تأطير إيضاحيّ

I

«طبقات الفقهاء» شكل من أشكال الخطاب (discourse) الذي يُحيل جماعة الاختصاصيين الشرعيين فئات رسمية طيّعة، مُراعِياً كامل المجال التاريخي والتزامني للنشاطات والوظائف الفقهية لتلك الجماعة. إن من الخصائص الجوهرية لطبقة ما تطوير بِنية من بِنى السلطة المذهبية التي يُربَطُ فيها جميع العناصر المكوّنة لطبقة بعضها ببعض، تراتبياً أو غير ذلك، من خلال علاقات من نوعٍ أو آخر. وتقدم الأطر التزامنية للطبقات موجزاً للعناصر المكوّنة الفاعلة في إطار عُرف شرعي تاريخي وضمن إطار جماعة من الفقهاء الأحياء. وتوفر أيضاً رؤية واسعة لانتقال السلطة المذهبية عبر نماذج، وانتقال حدود التأويلات الشرعية في كل نموذج، وكذلك أنواع العلاقات التي يفرضها تفاعل السلطة المرجعية مع التأويلات.

إن نشوء فكرة الطبقات بوصفها بِنية نظرية أو أُنموذجاً مفهومياً يفترض سلفاً تعبيراً واعياً عن العناصر المكوّنة لها. وإذا عبّرنا بكلمات أُخرى قلنا: ما دامت الطبقات تستهدف وصف حقائق معيّنة، فإنه لا بدّ لهذه الحقائق، منطقياً وتاريخياً، أن تسبق أي محاولة لترميزها. وما دامت الطبقات الفقهية الإسلامية تفترض سلفاً، بحكم تكوينها التأويلي، الولاء للمذهب أو المدرسة الفقهية، فلا يتوقّع، والحالة هذه، إمكان وجود طبقات دون افتراض وجود بنية لمذهب ما.

وزيادةً على ذلك، لا بدّ من وجود مسوِّغ تاريخي ممحَّص للمذهب، وهذا شرط أساسيٌّ لتشكيل طبقة ما. بمعنى آخر، لا يمكن أن تصاغ الطبقات بلا ذخيرة حقيقية ممّا يسمى أدب الطبقات. وهذا الأدب يعتمد هو أيضاً اعتماداً كاملاً على مفهوم المذهب بوصفه كياناً مذهبياً مشكَّلاً من علماء ـ فقهاء وآرائهم وخبرتهم في الجهر بمذهبهم. وهكذا كان التشكّل الأخير للمذاهب شرطاً مسبقاً لظهور أدب الطبقات، تماماً مثلما كان هذا الأدب شرطاً لازماً لظهور علم الطبقات.

ولمّا كانت المذاهب الشرعية قد أخذت شكلها بحلول منتصف القرن الرابع/ العاشر[1] وكانت مؤلَّفات الطبقات الأُولى للفقهاء يبدو أنها ثبتت في نهاية القرن الرابع/ العاشر وبداية القرن الخامس/ الحادي عشر[2]، كان علينا ألا نتوقّع ظهور أي كتاب في الطبقات قبل منتصف القرن الأخير أو نهايته. والحقيقة أنّه ليس من المستغرب ألاّ تكشف مصادرنا عن طبقات ما قبل تلك المتعلّقة بالفقيه الأندلسي الفذّ أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (المتوفى عام 595هـ/ 1198م).

---

(1) يستند ذلك إلى بحث مطوّل للكاتب نفسه كما يستند إلى Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law* (Leiden, E.J. Brill, 1997). (كريستوفر ملتشرت، **تشكّل المذاهب الشرعية السنية**).

(2) هنا يكفي أن نستشهد بواحد من أهم مؤلفي الطبقات الفقهية في الإسلام وهو تاج الدين السبكي، الذي لم يستطع أن يجد مؤلّفاً واحداً لطبقات الشافعية قد وُجِدَ قبل القرن الخامس عشر / الحادي عشر. فهو يؤكد، في معرض بيانه لمصادره، أنه بحث جاهداً بلا جدوى عن الذين كتبوا في الطبقات. وأول من يقال إنّه تحدّث في ذلك [الموضوع] هو الإمام أبو حفص عمر بن المطوّعي (المتوفى عام 440/ 1048)... الذي ألّف كتاباً بعنوان **المذهَّب في شيوخ المذهب**. وبعده كتب القاضي أبو الطيب الطبري (المتوفى عام 450/ 1058) كتاباً قصيراً. راجع السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 6 مجلدات (القاهرة، المكتبة الحسينية، 1906)، 1، 114. وزيادةً على ذلك، خصّص شرف الدين النووي في **المجموع**: **شرح المهذب**، 12 مجلداً (القاهرة، مطبعة التضامن، 1344/ 1925) 1، 40 ـ 54، قسماً لأدب المفتي وفيه يُقِرّ بدَينه لكتابَي ابن الصّلاح وعبد الواحد الصيمري (المتوفى عام 386/ 996)، وهو شافعي آخر ألّف كتاباً بالعنوان نفسه. ولكن استناداً إلى **الطبقات** التي وضعها النووي، يتضح أنه مَدين لابن الصلاح حصراً، لأنه لا يذكر الصيمري في أي مكان من بحثه في أنواع المفتين. وبشأن الصيمري =

II

قبل عام من وفاة الفقيه القرطبي ابن رشد طُلِبَ منه أن يُجيب عن ثلاثة أسئلةٍ[3]؛ **الأوّل**: ما مؤهّلات المفتي في «أيامنا هذه» حسب مذهب مالك؟ **والثاني**: ما منزلة حكم القاضي إذا كان مقلّداً في المذهب المالكي، وإذا لم يكن بالإمكان العثور على أي مجتهد في منطقته، أفتُقْبَلُ أحكامه قَبولاً مطلقاً أم تقبل قبولاً مشروطاً فقط؟، **والثالث**: هل يفترض بالحاكم ـ الذي يَعُدّ القضاة ليسوا سوى مقلّدين ـ أن يقبل قراراتهم أو يرفضها؟

أجاب ابن رشد بأن جمهرة الفقهاء تتألف من ثلاث مجموعات: الأُولى قبلت صحة المذهب المالكي باتّباعها إياه دون علم بالأدلة التي قامت عليها فروع المذهب، وهذه المجموعة لم تشغل نفسها إلا بحفظ أقوال الإمام مالك في المسائل الشرعية ومعها أقوال أصحابه. لكنها تفعل ذلك دون فهم مغزى هذه الأقوال، إذا غَضَضنا الطَّرْف عن تمييز الآراء الصحيحة من الآراء الضعيفة.

أما المجموعة الثانية، فعَدَّت المذهب المالكي صالحاً لأنه اتضح لأصحابها أن القواعد الأساسية التي استند إليها المذهب صحيحة. وعلى المنوال نفسه، أخذت هذه المجموعة على عاتقها دراسة الفروع الفقهيّة لمذهب مالكٍ ومعها أقوال أصحابه[4]. وبالرَّغم من حقيقة أن فقههم الشرعي لم يكن حاذقاً بما يكفي لاستنباط

= ومؤلَّفاته راجع أمين بن أحمد إسماعيل باشا، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، 6 مجلدات (بيروت : دار الكتب العلمية، 1992)، ا، 633.

(3) محمد بن أحمد بن رشد، **فتاوى ابن رشد**، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1978)، III، 1494 ـ 1504؛ أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، 13 مجلداً (بيروت: دار الغرب الاسلامي 1401/ 1981) X، 30 ـ 35.

(4) هنا تعني مفردة أصحاب الذين درسوا مع الإمام مالك، كما تعني الذين صادف، في الأجيال اللاحقة، أن اتبعوا مذهبه واجتهادات تلاميذه المباشرين. وبشأن كلمة الصُحْبَة في السياق التعليمي، راجع جورج مقدسي، **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب** (إدنبره، مؤسسة جامعة إدنبره للطباعة، 1981) 128 ـ 129؛ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 118-22. ميكائيل تشامبرلين، =

الأحكام الجزئية للشرع من نصوص الوحي أو من المبادئ العامة التي وضعها المؤسّسون، نجحوا أيضاً في تعلُّم كيفية التمييز بين الأقوال التي تُوافِقُ قواعد المذهب من تلك التي لا تُوافِقُها.

ووصلت المجموعة الثالثة أيضاً إلى فهم عميق وشامل لمذهب مالك ومعها أقوال أصحابه. وهذه المجموعة، شأنها شأن المجموعة الثانية، كانت تعرف كيف تفرّق بين الآراء الراجحة التي تُوافِق الأصول العامة للمذهب وتلك المرجوحة التي تُعَدّ، من ثَمَّ، مُعارِضة لهذه المبادئ. لكن ما يميّز أفراد هذه المجموعة من أولئك الذين ينتمون إلى المجموعتين الأُخريين أنهم يستطيعون الاستنباط استناداً إلى النصوص المنزلة والقواعد العامة للمذهب. وتشمل معرفتهم المباحث الآتية: الأحكام في القران؛ والناسخ والمنسوخ؛ والمُحْكم والمتشابه؛ والعام والخاص؛ والأحاديث والآثار الصحيحة والضعيفة؛ وأقوال الصحابة والتابعين والذين اتَّبعوهم في أقطار المسلمين، والآراء التي كانت موضع خلاف أو اتفاق بينهم؛ واللغة العربية؛ ومناهج التفكير الشرعي بالشواهد النصية والاستخدام المناسب لها.

ويُجرَّد أفراد المجموعة الأُولى من أهليّتهم الإفتاء. فلربما يكونون في الحقيقة قد حفظوا الآراء المؤسسة للمذهب المالكي، لكنهم لم يطوّروا بعد الأدوات النقدية التي تتيح للمرء التمييز بين الآراء الصحيحة وتلك التي هي أقلّ صحة. إن ما يحوزونه، بمعنى آخر، ليس هو الفقه، أي، الفهم الحقيقي لنوع الشواهد النصّية وسبل التفكير الشرعي الذي تستنبط من خلاله القواعد الشرعية. وكلّ ما أفلحوا في فِعلِهِ هو أنهم حفظوا آراء المذهب عن ظهر قلب؛ بما يجيز لهم أن يُفتوا لأنفسهم فقط، أي، في حال كان هناك أكثر من رأي واحد في المسألة، يكون أفراد هذه الجماعة محكومين بالقاعدة نفسها التي تطبّق على الإنسان العادي (العامي)، وهي تحديداً، أن عليهم أن يقبلوا أحد الخيارات الآتية:

= **المعرفة والأعراف الاجتماعية في دمشق القروسطية، 1190 ـ 1350** (كمبردج، 1994)؛ Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 34-35. جوناثان بيركي، **انتقال المعرفة في قاهرة القرون الوسطى** (برنستون، 1992).

(1) أن يتبنّوا أي رأي يرونه مناسباً؛

(2) أن يتثَبَّتوا من مصداقية الفقهاء الذين حملوا هذه الآراء ليتبنّوا قول أكثرهم علماً؛

(3) أن يختاروا الرأي الأقوى من بين الآراء المتاحة لكي يكونوا في الجانب الآمن.

ومادام أفراد المجموعة الثانية قد ميّزوا أنفسهم بمعرفة حاذقة بأصول المذهب وقواعده العامة، فإنهم مؤهّلون لإصدار الفتاوى الشرعية التي تقع ضمن حدود مذهب مالك وأصحابه. أي إنّ عليهم ألا يجرّبوا أي شكل من أشكال الاجتهاد الذي قد يؤدّي إلى التوصّل إلى حكم شرعي لا سابقة له.

ويُقابِل ذلك أنّ الذين ينتمون إلى المجموعة الثالثة لهم حرّيّة ممارسة الاجتهاد ما داموا قد استوفوا شروط التفكير الشرعي الأصيل على أساس النصوص الموحى بها. والمؤهلات التي تجيز لهم ممارسة الاجتهاد لا تقتصر على حفظ كمي للآراء الشرعية عن ظهر قلب؛ بل تشمل أيضاً خصائص التفكير الشرعي الدقيق والمعرفة العميقة بالقرآن والسنّة والإجماع. ولكن كيف تُمَيَّزُ هذه المؤهلات وتُعْرَف؟ يؤكد ابن رشد أن الاعتراف بفقيه ضليع وصل إلى مستوى متميّز كهذا من مستويات التفقه الشرعي ينبغي أن يأتي من المختصين الشرعيين، الذين يُعد هو نفسه منهم، ومن الفقيه نفسه على حدّ سواء. وبذلك يكون الحكم موضوعياً وذاتياً في آن واحد[5].

لنتذكَّرْ أن السؤال الأول الموجّه إلى ابن رشد يشير في جانب منه إلى مؤهلات المفتي في «أيامنا هذه». وممّا هو جديرٌ بالملاحظة، ومهمٌّ تماماً لنا ـ كما سيتبين لاحقاً ـ أن ابن رشد لم يَعُدّ عصره مختلفاً في أي شيء عن العصور التي سبقته، وأكّد أن الصفات التي يفترض بالمفتي أن يَحوزها لا تتغير بتغير الأيام[6].

ويستهدف تصنيف ابن رشد الثلاثي للمفتين تهيئة الأرضية للردّ على السؤال

(5) ابن رشد، **الفتاوى**، III، 1503.

(6) المرجع نفسه؛ الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، المجلّد X، 34.

الأول، وهو تحديداً: ما مؤهلات المفتي حسب المذهب المالكي؟ والجواب هو أنه، في ضوء التصنيف المطروح آنفاً، ما من أحد يُسمَحُ له بالإفتاء ـ سواء حسب المذهب المالكي أو خلافه ـ ما لم يكن قادراً على البحث في نصوص الشريعة من خلال أدوات التفكير الشرعي المناسبة. وإذا أردنا التعبير بصورة مختلفة قلنا: إذا كان الفقيه غير قادر على الوصول إلى مستوى الكفاية، بغض النظر عن مدى سَعَة اطلاعه على الأصول المالكية، فإنه يفتقر إلى المؤهلات الضرورية للمفتي. وبذلك يكون الشرط الأساسي هو بلوغ رتبة الاجتهاد التي لا يمكن، كما يريد ابن رشد أن يقول، أن تقتصر على أي مذهب بعينه أو حدود يضعها أي مجتهد آخر، سواءٌ أكان معاصراً أم من السلف أم حتى مؤسس مذهب.

أما ما يتعلّق بالسؤال الثاني، فالحل يمكن أن يكمن في الفئة الثانية من الفقهاء، وهم تحديداً الذين يدرسون الأصول المالكية ويحفظونها عن ظهر قلب، والذين يقدرون على التمييز بين الآراء الصحيحة وغير الصحيحة، ولكنهم غير قادرين على استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من نصوص الوحي أو من القواعد العامة التي وضعها الأئمة. ومن الواضح أن ابن رشد يضع القضاة في هذه الفئة من خلال عملية الاستبعاد وذلك لأنها لا تنطبق على الفئة الأولى للمقلّدين ولا على الفئة الثالثة التي لا تشمل إلا المجتهدين. وهؤلاء القضاة يجوز لهم أن يحكموا في قضايا نُظِرَ فيها سلفاً بالتفصيل في المذهب المالكي، أما في القضايا التي لا سابقة لها فإنهم ملزمون بالتماس رأي مفتٍ ما، أهل لممارسة الاجتهاد، سواء أكان هذا المفتي موجوداً، أم لم يكن، في المكان الذي يكون فيه القاضي. وهنا لا يفعل ابن رشد شيئاً سوى الإقرار بعُرف قديم اعتاد فيه الفقهاء التماس رأي أحد المفتين المتميزين[7]. ويجيب ابن رشد عن السؤال الثالث إجابة موجزة مفادها: أنّه إذا كان على مقلّد مقيم بوصفه قاضياً أن يحكم في مسألة تقتضي الاجتهاد، فإن قراره في هذه الحالة يكون خاضعاً للمراجعة القضائية، وواجب الحاكم هو أن يقضي بأنه

(7) تُبَيِّنُ فتاوى ابن رشد الخاصة، المنشورة في ثلاثة مجلّدات، هذه الحقيقة. وقد جاء عدد كبير من هذه الاستفتاءات من القضاة والأفراد العاديين الذين كانوا في الأماكن القريبة والبعيدة في إسبانيا وشمال أفريقيا فالفتوى الحالية، مثلاً، جاءت من طنجة.

لا ينبغي لقضاة كهؤلاء أن يتلاعبوا بالأمور التي تتطلّب الاجتهاد بل عليهم أن يُحيلوها على الفقهاء المؤهّلين تأهيلاً مناسباً[8].

كانت القضايا التي أدّت إلى ظهور هذه الأسئلة موضع جدل حامي الوطيس بين فقهاء (طنجة) في أوائل القرن الثاني عشر، فإذا ما أخفق هؤلاء الفقهاء في إقناع بعضهم بعضاً، كانوا يتوجّهون إلى ابن رشد، الفقيه والقاضي الألمع والأكثر تميزاً في المذهب المالكي في ذلك الزمان. فمنزلة ابن رشد المرجعية لم تكن موضع خلاف، سواء في أيامه أو بعد قرون لاحقة. وما كان يقوله كان يؤخذ على محمل الجدّ، وقد أصبحت فتاواه وكتاباته الأُخرى، عبر القرون اللاحقة، مقولات مرجعية أدمجت في المدوّنات الشرعية، والشروع والحواشي الإضافية[9]. فالفتوى التي نوقِشَتْ آنفاً مثلاً، أدمجت في عدد من الكتب، منها **معيار** الونشريسي، و**نوازل** البرزلي، و**نوازل** المهدي الوزاني، و**العقد المنظّم** لابن سلمون و**مواهب الجليل** للحطاب[10]. وما نريد قوله هنا هو أن رأي ابن رشد ظلَّ ذا شأن طَوَال قرون بعد موته، وثبت في حد ذاته بوصفه رأياً شرعياً مرجعياً يعكس حقيقة فقهية ضمن المذهب المالكي إبان حياة هذا الفقيه المشهور وبعدها بزمن طويل.

وسأُرجئ الشروح الإضافية لفتوى ابن رشد إلى مرحلة لاحقة من هذا البحث، ولكن يجدر بنا الآن أن نشير إلى أحد الأوجه المهمّة: فنقطة الانطلاق في الفتوى هي أن حدود التفسير الشرعي تقتصر على المالكية، وهو افتراض يبدو مُضَمَّناً في السؤال الذي طرحه فقهاء طنجة. فالأسئلة الثلاثة التي رفعت إلى ابن رشد كانت تدور حصراً حول المهمّات والمهارات التأويلية للمفتين والقضاة. وهذه كانت المعايير التي قبلها ابن رشد في بحثه للنوعين الأولين من الفقهاء الذين نظر إليهم بوصفهم ملزمين فعلاً بالعمل على وَفْق آراء المذهب، لأنهم يفتقرون إلى

(8) ابن رشد، **الفتاوى**، III، 1504.

(9) بشأن أهمية إدماج الفتاوى في كتب الفقه وشروحها، راجع الفصل السادس.

(10) الإحالات التحقيقية لهذه الأعمال توجد في ابن رشد، فتاوى، III، 1496 ـ 97. ويبحث محمد بن محمد الحطاب فتاوى ابن رشد في **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، 6 مجلدات (طرابلس، ليبيا: مكتبة النجاح، 1969)، VI، 94 ـ 96.

أدوات الاجتهاد (على الرَّغم من أن النوع الثاني لا يزال يحق له أن يُفتي). وحين وصل ابن رُشدٍ إلى مناقشة النوع الثالث، فارق ابن رشد أصحابه الفقهاء. إذ كان يرى أنّ المفتي المجتهد ليس مقيداً بقيود المذهب، ومهمته (بمجرد أن يثبت أن الحالة تقتضي الاجتهاد) تستلزم المواجهة المباشرة لنصوص الوحي. والاعتماد على آراء السلف وأقوالهم ـ أي الاعتماد على السلطة المرجعية القائمة ـ لم يعد ذا صلة وغَدا غير ضروري في هذه المرحلة. وحتى المفتون الذين هم من النوع الثاني لم يكن يحق لهم أن يُفتوا «حسب مذهب مالك» ما لم يكونوا هم أنفسهم قادرين، بوسائل مستقلة، على التثبّت من الآراء التي يستشهدون بها من المرجعيات السابقة. أي، ما إن يدخل الاجتهاد في الحُسبان حتى يصبح استقلال العقل واجباً. وهذا هو سياق مقولة ابن رشد الرائدة، التي لها أهميتها ودلالتها الاستثنائية عندنا والتي مفادها أنّ صفات المفتي ـ المجتهد التي عليه أن يحوزها لا تتغيّر بتغيّر الأيام. وعلى هذا الأساس لم يختلف اجتهاد مالك نفسه، واجتهاد رجال الدِّين الآخرين، المؤسسين للمالكية، عن فقه اللاّحقين الذين ربما يكون ابن رشد نفسه منهم، وهو الذي عرف عنه أنّه مارس الاجتهاد في عدد من القضايا[11].

لكن إذا كان المجتهدون المتأخرون مؤهلين تأهيل الأئمّة المؤسسين أنفسهم، فهل يعني ذلك أنه كان بمقدور المتأخرين أن يؤسسوا مذاهبهم الخاصة بهم؟ لم يتطرق ابن رشد، على حدّ علمي، إلى هذه المسألة، ولكننا نستطيع عموماً أن نستنتج من مبادراته الاجتهادية[12] وكتاباته أنّ الاضطلاع بمسؤولية الاجتهاد الجديد في قضية أو أكثر لا يستدعي، بأي حال من الأحوال، التخلّي عن مذهب شرعي ما ولا تأسيس مذهبٍ جديد. وهذا ببساطة لم يكن ليُعَدَّ قضية لابن رشد. وفقهاء الأنواع الثلاثة ممن أفصح عنهم كانوا يعملون تماماً ضمن الطريقة المالكية، ما عدا

(11) راجع، مثلاً Wael B. Hallaq, «Murder in Cordoba: Ijtihad, Ifta', and The Evolution of Substantive Law in Medieval Islam», *Acta Orientalia*, 55, (1994), 55-83. وائل حلاق، «اغتيال في قرطبة: الاجتهاد والإفتاء ونشوء الفقه الموضوعي في الإسلام القروسطي» (1994)، وشرح البرزلي لفتوى ابن رشد التي تناقش هنا، في ابن رشد، **الفتاوى** III، 1504 ـ 1506.

(12) راجع الحاشية السابقة.

استثناء واحداً مهمّاً. فحين كان مفتو النوع الثالث يواجهون مسألة تحتم الاجتهاد، كانوا يتعاملون معها بوصفهم مجتهدين مستقلين، بمعنى أنهم لم يكونوا مقيَّدين بالمعايير التي أرسى أسسها الأئمّة المؤسسون حسب تفسيرهم الشرعي الخاص بهم. ولكن هذه الفعالية، على الرَّغم من استقلالها، لم تفعل الكثير للابتعاد بهم أو بآرائهم عن مذهب المالكية، بل، على العكس من ذلك، كانت الآراء الناجمة عن هذه الفعالية تضاف إلى ذخيرة آراء المذهب، وكانت هي أيضاً تحفظ وتناقش على يد أجيال الفقهاء اللاّحقين.

III

بعد نحو قرن، واجه فقيه كبير آخر قضية مماثلة؛ إنه أبو عمرو عثمان بن الصلاح (المتوفى عام 643/ 1245)، المفتي الشافعي والمعلّم والمصنّف الذي قضى في دمشق قسطاً لا بأس به من حياته[13]. كتب ابن الصلاح في وقت كانت فيه المذاهب الفقهيّة قد أخذت شكلها النهائي، وهذا يوضح سبب تأطيره لبحثه بلغة الولاء للمذهب والانتساب إليه بطريقة أكثر تطوّراً وأكثر وعياً للذات مما نجده لدى ابن رشد.

ويبدأ بتقسيم المفتين إلى فئتين، المستقلين وغير المستقلين[14]، وهذان هما المصطلحان اللذان كانا دلالة على ظهور لغة متخصِّصَة أُفْصِحَ بها عن الترميز الفقهي الطبقي. والفئة الأولى، القائمة بذاتها، تشير إلى المأثرة الكبرى لمؤسسي المذهب، أما الفئة الثانية فتشمل أربعة أنواع، يضاف إليها نوع خامس غير رسمي. وبذلك فإن طبقات ابن الصلاح تتألف، في مجموعها، من الفئات والأنواع الآتية:

الفئة الأُولى (نوع واحد)

الفئة الثانية (الأنواع 1، 2، 3، 4، والنوع الخامس)

---

(13) راجع سيرته في **طبقات الشافعية** لتقي الدِّين بن أحمد بن قاضي شهبة، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات (حيدر آباد، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1398/ 1978)، II، 144 ـ 146؛ وعبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، **الدّارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسيني، مجلدان (دمشق: مطبعة الترقي، 1367 ـ 1948)، I، 20 ـ 21.

(14) أبو عمرو بن عبد الرحمن بن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق موفق بن عبد القادر (بيروت، عالم الكتب، 1407/ 1986)، 86 وما يليها.

ومفتو الفئة الأولى، الذين يُعرِّفهم أيضاً بـ (المُطلَقين)، لديهم اطلاع واسعٌ على أصول الفقه، وعلى تأويل القرآن ونقد الحديث، ونظرية النَّسخ، واللُّغة، ومناهج استعمال النصوص المنزلة واستنباط الأحكام منها. كما أنهم محيطون بالمسائل الفقهية (بعد علمهم بقضاياها المعقّدة وإرسائهم لأسسها بوصفها مفروغاً من تمهيدها) وعلم الخلاف والحساب. ولا بدّ لمجتهدي هذه الفئة من أن تجتمع لديهم العلوم المذكورة في جميع أبواب الشرع، مميّزين أنفسهم بذلك من مجتهدي المرتبة التي هي أدنى[15](*).

وأولئك الذين يتمتعون بهذه المؤهلات الرفيعة قادرون على أن يحلوا أنفسهم من الواجب العام، فرض الكفاية، المفروض على جميع أفراد الأمّة، الذي يسقط إذا ما أدّاه أفراد محددون. وهم لا يتبعون أحداً ولا ينتسبون إلى مذهب، وهذا يعني ضمناً أن هذا التعريف ـ إذا أخذنا بالاعتبار إدراك تاريخ المذاهب الذي كان سائداً آنذاك ـ ينطبق على مؤسسي مذاهبهم الخاصة، الأئمّة الذين ظهروا على مسرح الأحداث في لحظة زائلة في التاريخ. وابن الصلاح يعلن أن هؤلاء الفقهاء قضوا منذ زمن طويل، بعد أن تركوا خلفهم آخرين ليسيروا على خطاهم.

أما الذين يتبعونهم فيشكّلون الفئة الثانية، وهم المفتون غير المستقلين الذين ينتسبون بالتعريف إلى الأئمة المؤَسّسين، أي إلى أصحاب المذاهب. ولا يعمد ابن الصلاح إلى إقامة ربط صريح بين النوعين، ولكن يبدو أن الربط أمر مفروغ منه، إذ يظهر بوصفه نتيجة منطقية. والافتراض ضروري لأن جماعة المفتين برمّتها تُفهم

---

(15) المرجع نفسه، 89 ـ 91.

(*) يقول: «. . . المفتي المستقل: وشرطه أن يكون (. .) قيّماً بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسُّنّة والإجماع والقياس، وما التحق بها على التفصيل، وقد فصّلت في كتب الفقه، وغيرها.. عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفيّة اقتباس الأحكام منها، وذلك يُستفاد من علم أصول الفقه، عارفاً من علم القرآن وعلم الحديث وعلم الناسخ والمنسوخ، وعِلمي النحو واللُّغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا دُرْبَةٍ وارتياض في استعمال ذلك، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمّهات مسائله وتفاريعه المفروغ من تمهيدها، فمن جمع هذه الفضائل فهو المفتي المطلق المستقل»، **أدب المفتي**، ص21 ـ 24.

هنا بمعنى الهُداة والتابعين، والأئمّة المؤَسّسين، وأجيال الفقهاء اللاّحقين، الذين هم أقلّ علماً من الأئمة من زاوية التقادم التاريخي المتصاعد. ولعل هذا هو ما دفع ابن الصلاح، مع تقدّمه في البحث، إلى تغيير تسمية الفئة الثانية من (غير المستقل) إلى المفتي المنتسب.

وتقسم هذه الفئة الثانية هي أيضاً على أربعة (أو ربما خمسة) أنواع:

النوع الأول: اللافت للنظر أن النوع الأول بعيد كل البعد عن أن يكون مقلّداً، أي إنّه لا يُقلّد إمامه لا في المذهب ولا في دليله، بل بالأحرى يتمتع هذا النوع من المفتين بكل المؤهلات التي لدى المجتهد المستقل المطلق، ويبدو مساوياً له في كل ناحية. لكن انتسابه إلى الأخير يعود إلى حقيقة أن المفتي قد اختار أن يسلك طريقه في الاجتهاد وأن يدعو إلى سبيله(*)، وفي هذا السياق يسجَّل لأبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى 418/ 1027) قوله إن هذه الحال حدثت مع عدد من المجتهدين الذين انتسبوا إلى مؤَسّسي المذهب، لا بدافع التقليد بل لأنهم وجدوا مناهج الاجتهاد لدى الأئمّة مقنعة. وما يعنيه هنا هو في الواقع أن الانتساب قام على أساس أن مفتي النوع الأول الفرعي آمن بصحة مناهج الاجتهاد التي طبقها المجتهد المطلق، لأنه وصل بصورة مستقلة إلى الاستنتاجات نفسها. وليس للتقليد دور هنا، لأن تبني مناهج اجتهاد المؤَسِّس يفترض سلفاً وجود نمط الاجتهاد الذي يُمكِّنُهُ من تقرير أن منهجية الإمام أكثر صحة.

إن التمييز بين نوعي المجتهدين، والحالة هذه، ضبابي جداً، وهذا يُثير، مثلاً، السؤال الآتي: لماذا يفترض بفقهاء النوع الثاني أن يتبعوا «الأول» إذا كانوا مؤهلين بصورة مماثلة؟ أو بطريقة أُخرى: لماذا لا يفترض بأولئك الذين ينتمون إلى النوع الثاني أن يؤسِّسوا مذاهبهم الخاصة بهم؟ ولعل هذا الالتباس، أو ضبابية التمييز، هو ما دفع ابن الصلاح إلى إقحام عبارة توضيحية مفادها: أنّ ادّعاء أنّ المجتهدين

(*) «. . . ألا يكون مقلّداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله، لكونه قد جَمَع الأوصاف والعلوم المشترطة في المستقل، وإنما ينتسب إليه لكونه سلك طريقه في الاجتهاد، ودعا إلى سبيله»، **أدب المفتي**، ص29.

المقلدين مجردون من كل خيوط التقليد ادعاء غير صحيح، لأنهم، أو لأن أكثرهم، لم يكونوا متمكنين تماماً من الاجتهاد المطلق، ومن ثَمَّ لم يبلغوا مرتبة المجتهدين المستقلين. ويبدو هذا التأكيد مناقِضاً مناقضةً صارخةً لِما قاله ابن الصلاح قبل ذلك بقليل، وهو تحديداً أن المفتي الذي هو من هذا النوع يتمتع بكل المصداقية التي يتمتع بها المجتهد المستقل المطلق، ويقف على قدم المساواة معه في كل شيء تقريباً. إن صعوبة تفسير دور هؤلاء المجتهدين في التسلسل الهرمي للمذهب تفهم من خلال وصف ابن الصلاح «أكثرهم». فهذا أمر ذو دلالة إذ إنّه يُراعي ضبابية ما في الفروق القائمة بين المفتي الذي هو من هذا النوع والمجتهد المطلق وهكذا يظل تأييد الإسفراييني ثابتاً إلى حد كبير، في حين تميل واقعية ابن الصلاح غير المتمايزة إلى موافقة حقائق التاريخ، لأننا نعلم الآن أن أئمة المذاهب لم يكونوا هم وحدهم المسؤولين عن نشوء هذه المذاهب وتطوّرها[16].

النوع الثاني: هو المجتهد المقيّد المؤهّل تأهيلاً تاماً لتقرير آراء المجتهد المطلق وتأييدها، ولكن مؤهلاته لا تجيز له الخروج عن القواعد والأصول التي أرسى أُسسها إمام مذهبه. فهو يعرف الفقه وأُصوله والطرائق المفصّلة للمحاكمة الشرعية، والتحليل اللغوي، وهو خبير بالتخريج[17] واستنباط الأحكام من مصادرها[18]. والمؤهّل الأخير أصبح ضرورياً لأنه يُعَدّ مسؤولاً عن تحديد الحقوق في القضايا التي لا سابقة لها حسب قواعد إمامه وقواعد المذهب الذي انتسب

(16) هذه نقطة سنوضحها بالتفصيل في الفصل الثاني، لاحقاً. راجع أيضاً Wael Hallaq, «Was al-shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?» وائل ب. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه»؟ **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، (1993).

(17) بشأن وصف التخريج وصفاً مفصلاً، راجع الفصل الثاني، الأقسام III ـ IV، لاحقاً.

(18) الواقع أنّ جلال الدين السيوطي يُسمّي هذا النوع من الفقهاء باسم مجتهدي التخريج لأن النشاط المميّز الذي يمارسه هو التخريج: راجع كتابه **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 116.

إليه. وبالرَّغْم من قدرته على الاجتهاد، يُفسِدُ مؤهّلاته ضعف في نقاط معيّنة كإخلاله بعلم الحديث أو بعلوم اللغة العربية(*).

ويلاحظ ابن الصلاح أن نقاط الضعف هذه في الواقع توجد عند الكثيرين من المفتين الذين قدّر لهم أن يكونوا من هذا النوع. وهو أيضاً يجد الاستشهاد بأمثلة على هذا النوع من المفتين أسهل من الاستشهاد بأمثلة عند حديثه عن النوع الأول. فهو يصرّح، مثلاً ـ دون أن يستشهد بعلماء آخرينَ (كما فعل مع الإسفراييني من قبل) ـ بأنّ طبقة محدّدة من فقهاء الشافعية المشهورين ينتسبون فعلاً إلى هذا النوع، مطلقاً على هؤلاء اسم أصحاب الوجوه والطرق(19).

إن العلاقة بين النصوص المنزلة والمجتهد المطلق تبدو مماثلة لتلك العلاقة التي بين آراء الإمام النظرية التأسيسية والمجتهد المقيّد الذي هو من النوع الثاني. فهذا الأخير، بتعبير آخر، يستنبط الأحكام للقضايا التي لا سابقة لها مستنداً إلى آراء الإمام، تماماً مثلما استنبط إمامه منهجه الخاص من مصادر التشريع. وفي حالات نادرة، يمكنه حتى أن يباشر الاجتهاد بالطريقة التي يمارسها بها المفتي الذي هو من النوع الأول. ويُسهب ابن الصلاح في مرحلة لاحقة من كتابه في توضيح هذه النقطة. فهو يرى أنه في القضايا التي لا سابقة لها يجوز للمجتهد المقيد أن يتولّى الاجتهاد بالطريقة نفسها التي يتولاّها بها المجتهد المطلق.

(*) «. . . أن يكون في مذهب إمامه مجتهداً، مُقَيَّداً، فيستقل بتقرير مذاهبه بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلتِهِ أصولَ إمامه وقواعده، ومن شأنه أن يكون عالماً بالفقه، خبيراً بأصول الفقه، عارفاً بأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تامّ الارتياض في التخريج والاستنباط، قيّماً بإلحاق ما ليس بمنصوص عليه في مذهب إمامه بأصول مذهبه وقواعده، ولا يعرى عن شوبٍ من التقليد له لإخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتبرة في «المستقل»، مثل أن يخل بعلم الحديث أو بعلم اللغة العربية»، **أدب المفتي**، ص32.

(19) Norman Calder, «al-Nawawī's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law», *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 146 خطأ في تعريف «أصحاب الوجوه» بأنّهم التي تحفظ آراؤهم. وبشأن هذا التعبير، راجع الفصل الثاني، القسم III، لاحقاً. وبشأن أصحاب الطُّرق راجع الفصل الخامس، القسم I، لاحقاً.

فمجتهدو الشافعية الذين تمكَّنوا من القواعد الأساسية التي وضعها الشافعي، والذين تمرَّسوا تمرّساً تاماً بمناهجه في الاستنباط الشرعي، ينظر إليهم على أنَّهم يمتلكون القدرات أنفسها التي يتمتّع بها المجتهد المطلق. ويتابع ابن الصلاح قائلاً إن مجتهدي هذا النوع قد يكونون أقدر من المجتهد المطلق، لأنهم عاشوا في زمن كانت فيه قواعد المذهب الأساسية قد مُهِّدَت منذ أمد بعيد، أما الأدوات التي كانت متاحة لهم فلم تكن في متناول المجتهد المطلق، وهكذا يبدو ابن الصلاح وكأنه يقول إنَّهم يتمتّعون بميزة محدّدة.

من المهم أن ندرك أن الإذن المعطى للمجتهد المقيد لمُمارسة مهمّات الاجتهاد المتعددة ليس مجرّد تنظير من ابن الصلاح. فهو يعلن، في إحدى الفقرات الأساسية، أن مجال ممارَسات هذا المجتهد مُقَرٌّ نظرياً وعملياً على حدّ سواء: «هذا هو الصحيح الذي عليه العمل وإليه مفزع المفتين من مُدَد مديدة»[20].

لكن إذا ما وجد المجتهد المقيّد أن ثمّة حكماً في قضية ما سبق أن استنبطه إمامه وفَصّل الكلام فيه، فإن عليه أن يتبنّاه لا أن يرتاب فيه ويسعى وراء الشواهد النصية التي قد تؤدّي إلى استبداله أو تُعارِضُه. إن القدرة على ترجيح دليل على آخر تعود إلى الإمام، الذي ينظر إليه بوصفه المؤسس الحقيقي للمذهب. وهذا هو سبب أن فتوى المجتهد المقيّد الذي هو من هذا النوع لا تُفْصِحُ عن مسعاه الاجتهادي الخاص به، بل تُفْصِحُ عن مسعى الإمام. إن الذي يطبّق (أو يتبنّى، ويعمل على) فتوى المجتهد المقيّد يكون مقلّداً للإمام لا للمجتهد المقيّد نفسه، ذلك لأن الأخير يعتمد في شَرْعنة رأيه على الإمام، لأنه لا يتصرّف بصورة مستقلة في شرعنة عزو رأيه إلى المشرّع[21]. والسلطة المرجعية هنا هَرَمية: فالمواجهة المباشرة للنصوص المنزلة تضفي على المشروع التأويلي للإمام أعلى مستويات السلطة المرجعية. ومن ثَمَّ فإن التأويل المستَمَدّ لا يثمر إلا سلطة مرجعية مستَمَدَّة وتابعة،

(20) ابن الصلاح، **أدب المفتي**. راجع الفصل الخامس الأقسام IV (4) و VI (6) لاحقاً.

(21) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 95.

والجوهر الاستمداديّ لهذه المرجعية يترجم رسميّاً الى انتساب، واسميّاً الى ولاء.

النوع الثالث: فقهاء النوع الثالث هم، كما هو متوقع، أدنى مرتبة من نظرائهم في النوع الثاني الذين يطلق عليهم ابن الصلاح اسم «أصحاب الوجوه والطُّرق»[22]. والمفتي الذي هو من النوع الثالث ذو تفكير سديد، ويحفظ عن ظهر قلب آراء الإمام الذي يقلّده، وهو خبير بمنهاجه وطُرقه. كما أنه يؤيِّد هذه الآراء والمنهجيات ويدافع عنها، ويوضحها وينقِّحها ويحرِّرها، ويرجِّحها على آراء الآخرين[*]. لكن مؤهلاته تقصر عن المؤهلات المفترضة للمفتين الذين هم من النوعين السابقين لأنه يخفق في مجاراة اطّلاعهم في واحد أو أكثر من المجالات الآتية:

(1) لم يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم[23]؛

(2) لم يرتَضْ في التخريج والاستنباط كارتياضهم؛

(3) غير متبحّر في علم أصول الفقه؛

(4) مقصّر في غير ذلك من العلوم التي هي أدوات ضرورية لممارسة الاجتهاد، وهي أدوات بلغت لدى أصحاب الوجوه والطُّرق حدّ الكمال.

فمن الذين كانوا ينتمون إلى هذا النوع؟ إن ابن الصلاح أكثر تحديداً فيما يتعلّق بالفقهاء الذين يقعون ضمن هذه المجموعة مما هو عليه في النوع الأول والثاني. فهو هنا يقدّم عنصراً متسلسلاً تسلسلاً زمنياً واضحاً، غير متصل بطبقاته. فالكثير من الفقهاء المتأخرين الذين نشطوا واشتهروا حتى نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر كانوا، عنده، من هذه الفئة. وكان هنالك فقهاء ـ مصنّفون[24] ممن

---

(22) راجع الحاشية 19، سابقاً.

(*) «. . . ألاّ يبلغ رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطُّرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها وبنصرته، يصور، ويُحَرِّرُ، ويمهّد، ويقرّر، ويُزَيِّفُ، ويرجّح، لكنه قصر عن درجة أولئك»، **أدب المفتي**، ص35.

(23) راجع الفصل الخامس، القسم VI، لاحقاً.

(24) بشأن الفقيه ـ المصنِّف ودوره في إضفاء الشرعية على التجديد الشرعي، راجع الفصل السادس، لاحقاً.

أَلَّفوا المصنّفات الجليلة التي اشتغَلَتْ بها الأجيال اللّاحقة من الفقهاء، ومنهم، بصورة لا يمكن إنكارها جيل ابن الصلاح نفسه. صحيح أن قدرتهم الفقهية لا توازي قدرة أصحابهم الذين هم من النوع الثاني، لكنهم أسهموا فعلاً في ترتيب الآراء الفقهية الرسمية للمذهب. ففي فتاواهم، طوّروا الشريعة بالطريقة المفصّلة نفسها التي طوّرها بها فقهاء النوع الثاني، أو على نحوٍ قريب منها على أية حال. وقد أتاحت لهم كفايتهم في التفكير الشرعي أن يستنبطوا الأحكام للقضايا الجديدة استناداً إلى القضايا القائمة والمفروغ منها سلفاً. وبهذا الخصوص يؤكد ابن الصلاح أنهم لم يكونوا مقيّدين بأنواع معيّنة من التفكير الشرعي، وهذا يعني ضمناً أن قدرتهم في هذا المجال كانت واسعة النطاق.

النوع الرابع: المفتون الذين ينتمون إلى هذا النوع هم حَفَظَةُ المذهب وناقلوه. وهم يفهمون القضايا الواضحة والمشكلة فهماً كاملاً، لكن معرفتهم لا تتخطى هذه الدرجة، لأنهم ضعفاء في إرساء أُسس الأدلّة النصية وضعفاء في التفكير الشرعي(*). أما في ما يتعلّق بالإفتاء، فهم لا يفعلون شيئاً سوى نقل الآراء المرجعية للمذهب كما فصّلها الإمام وأصحابه، وهم أنفسهم من المجتهدين في حدود مذهبهم. وما يدور في ذهن ابن الصلاح في إشارته إلى السلطات المرجعية الأخيرة هو الفقهاء الذين ينتمون إلى الفئة الأولى والنوعين الأول والثاني من الفئة الثانية، ذلك لأنه يستخدم مصطلحاً محدّداً، هو التخريجات، حين يشير إلى ذلك الجزء من الآراء المرجعية للمذهب التي لا يمكن أن تُعزى إلى اجتهاد للإمام. وما دامت الفعالية الفقهية الوحيدة للنوع الثاني توصف بأنها تخريج، فإنه لابد، في هذه الحالة، لمفتي النوع الرابع أن ينقلوا أقوال الإمام ومفتي النوع الأول والنوع الثاني.

وحين لا يجد مفتو النوع الرابع في آراء المذهب إجابات عمّا يواجهونه من

(*) «. . . أن يقوم بحفظ المذهب، ونقله وفهمه، في واضحات المسائل ومشكلاتها، غير أن عنده ضعفاً في تقرير أدلته، وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من منصوصات إمامه وتفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم»، **أدب المفتي**، ص36.

مسائل، يبحثون عن حالات قياسيّة يمكن أن تقدّم حلولاً للمسائل التي ترفع إليهم. فإذا ما وجدوا حالات كهذه، وإذا ما عرفوا أن القياس صحيح (أي أن الفروق بين القضايا غير ذات صلة بموضوع القياس)[25]، فإنهم حينئذ ينقلون حكم القضية القائمة إلى القضية الجديدة. وبصورة مماثلة، يمكنهم، بطريقة استنباطيّة ما، أن يغامروا في تطبيق قاعدة مذهبية عامة ومحدّدة جيداً على القضية القائمة. والمناسبات التي من هذا القبيل شائعة، إذ إنّه من غير المرجح أن فقيهاً ما سيواجه قضية لا نظير لها في المذهب، أو لا تنطبق على قاعدة عامة من نوع ما. ولكن إذا كان المفتي غير قادر على التفكير بهذا المستوى، فإن عليه أن يُمسِك عن الإفتاء حين لا يكون الجواب قائماً في المذهب. وأخيراً، ليس بمقدور مفتي هذا النوع أن يسلموا الآراء النظرية للمذهب بتمامها إلى الذاكرة. فهم يستطيعون أن يحفظوا معظم الآراء، لكنهم ينبغي أن يكونوا متمرّسين بصورة مناسبة في الوقوف على الباقي بالمطالعة[26].

وفي بحث لاحق، ذي صِلة بالطبقات، ولو أنه ليس جزءاً متمّماً لها، يشير ابن الصلاح إلى أن إمام الحرمين الجويني (المتوفى عام 478/ 1085) وآخرين رأوا أنّه لا يجوز للفقيه الخبير بالأصول والضليع من الفقه أن يُفتي[27] معتمداً على ذلك وحده. ويروي أيضاً أن آخرين قد أكدوا أنه لا يجوز للمقلّدين أن يُفتوا في الفروع التي هم فيها مقلّدون. وكان هناك، بلا ريب، معارضون لوجهات نظر كهذه ومستعدون للسماح لمقلّد عالِم بمذهب الإمام بأن يُفتي استناداً إليه. وهنا يتدخل ابن الصلاح ليبين أن المقصود بالشرط القائل إن على المقلّد ألاّ يُفتي هو أن عليه ألاّ يظهر كأنه هو من أوجد الفتوى؛ وبالأحرى عليه أن ينسبها بكل وضوح إلى المجتهد الذي قلّده في تلك المسألة الشرعية المحددة. وعلى نحو مماثل، يقول

(25) معروف عموماً باسم قياس إلغاء الفارق أو قياس نفي الفارق، راجع موفق الدين بن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1401/ 1981)، 262 ـ 63؛ وجمال الدين أبا عمر بن الحاجب، **مختصر المنتهى الأصولي** (القاهرة، مطبعة كردستان العلمية 1326/ 1908)، 132 ـ 33.

(26) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 100.

(27) المرجع نفسه 101 وما يليها.

ابن الصلاح: «مَن عَدَدْناه في أصنافِ المفتينَ من المقلِّدينَ ليسوا على الحقيقةِ من المفتينَ، ولكنَّهُم قاموا مقامَ المُفْتينَ وأَدَّوا عنهم فعُدُّوا معهم، وسبيلُهُم في ذلك أن يقولوا مثلاً: مذهب الشافعيّ كذا وكذا»[28].

وترمي هذه المناقشة التمهيدية إلى أن تقدّم، بأسلوب أقل تعمّداً، ما يشكل في الواقع **نوعاً خامساً**. فابن الصلاح يبدي علناً ملاحظة مفادها أن ليس لهذا النوع ما هو مشترك مع فئات طبقاته الأُخرى، مع ذلك يرفض في الوقت نفسه أن يخصّص له مكاناً رسمياً. ويبدو هذا النوع الفرعي ثانوياً بالنسبة إلى بنية الطبقات الرسمية، وتوحي لا رَسْميته بأنه تأصّل فكرةً لاحقة. وتجري ضمنياً عقلنة استبعاده من الطبقات الرسمية في المناقشة التمهيدية، حيث النقطة الأساسية المطروحة هي أن المفتي الحقيقي، أو المثالي، هو ذلك القادر على التفكير بصورة مستقلة، إما من خلال استنباط الأحكام الشرعية مباشرة من النصوص المنزلة (الفئة 1 والنوعان 1و2 من الفئة الثانية) أو من خلال كونه واسع الاطلاع على مناهج الاستنباط والمصادر، بحيث يكون قادراً على إثبات صحة الآراء التي تصدر عنه (النوعان 3و4). على أية حال، لا يتمتّع الشخص المندرج في النوع الثانوي بأي من هذه الصفات، ذلك لأنه (قاصر)، يقول ابن الصلاح: «مَن تَفقّه وقرأ كتاباً من كتب المذهب أو أكثر، وهو مع ذلك قاصرٌ لم يتّصف بصفة أحدٍ من أَصنافِ المفتينَ الذينَ سبقَ ذِكرُهم، فإذا لم يجِد العامِّيُّ في بلده غيره فرجوعه إليه أولى من أن يبقى في واقعتِه مرتبكاً في حيرته»[29]. فإذا كانت البلدة خِلْواً من المفتين، فإن على العامي حينئذ أن يلجأ إلى الفرد القاصر الذي لا بدّ له من تقديم حلّ لمشكلة العامي، كما هي موجودة في كتاب معتمد وجدير بالثقة. وهنا يكون العامي بالطبع مقلّداً رأي الإمام، لا رأي القاصر. لكنه إذا لم يستطع أن يجد قضية مماثلة في أي مصدر مكتوب، فإن عليه، والحالة هذه، ألا يحاول استنباط حل لها مما قد يظنه قضايا مشابهة في صفحات هذه الكتب.

(28) المرجع نفسه 103.
(29) المرجع نفسه 104.

تشمل طبقات ابن الصلاح إذن، عموماً، ستة أنواع من الفقهاء، تتراوح بين المفتي المستقل، والإمام، والفقيه القاصر الذي لا يقدر إلا على تحديد مواضع القضايا التي يسأل عنها في كتب الفقه. واللافت للانتباه هو أن النووي، معاصر ابن الصلاح الذي هو أصغر منه سناً (المتوفى عام 676هـ/ 1277م)، يأتي بترتيب مختلف نوعاً ما للمواد، بإعادة إنتاج الطبقات نفسها، ومن ضمنها المناقشة الإضافية غير الرسمية[30]. وأصبحت نسخة ابن الصلاح، شأنها شأن طبقات ابن رشد، مؤثرة تأثيراً بالغاً ضمن التقاليد الشافعية وخارجها، أكثر من تأثير نسخته التي أعاد النووي إنتاجها، والحقيقة أنّها بقيت مؤثّرة حتى بعد أن أعاد السيوطي صياغتها بعد نحو ثلاثة قرون لاحقة[31].

IV

بعد ابن الصلاح والنووي بثلاثة قرون، وربما بعد السيوطي بمدّةٍ وجيزة، صنَّف شيخ الإسلام العثماني أحمد بن كمال باشا زاده (المتوفى عام 940/

(30) الغريب أن كالدر Calder، الذي درس طبقات النووي في السياق الأوسع لِ **مجموعه**، يتوصل إلى ثمانية أنواع مجتمعة. وهو يميّز الأنواع الستة الأُولى كما أميّزها. لكنه يضيف نوعين آخرين لا أرى أي أساس لهما لا عند ابن الصلاح ولا عند النووي. فالنوع السابع الذي يقال إن النووي قد أوضحه ليس نوعاً في الحقيقة بل هو مناقشة وصفتها بأنها تمهيدية للنوع الخامس الذي هو أقلّ رسمية من الفئة الثانية. أما النوع الثامن الذي يحدّده كالدر فهو أيضاً ليس نوعاً لأنه يتناول العوام لا المفتين، والطبقات كلها تدور حول المفتين، راجع كالدر، «al-Nawawi's Typology» «**طبقات النووي**»، 148؛ قارن النووي، **المجموع**، I، 44 ـ 45.

(31) راجع مثلاً كتاب شمس الدين بن فرحون الذي يستشهد به على نطاق واسع، **تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، مجلدان (القاهرة: المطبعة الشرفية، 1883)، I، 51. وبشأن إعادة صياغة السيوطي لها، راجع كتابه **الردّ**، 112 ـ 16. لكن السيوطي يخالف ابن الصلاح في التحديد الاصطلاحي للنوع الأول من الفئة الثانية. ففي حين يستخدم ابن الصلاح كلمة «مطلق» لوصف مُفتي الفئة الأُولى يرى السيوطي أنّ النوع الأول من الفئة الثانية أيضاً مطلق ولو أنه منتسب: «فهذا مطلق منتسب لا مستقل». قارن أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1385/ 1965)، 3 ـ 5.

1533)[32] طبقات مفصلة لفقهاء الحنفية ميز فيها سبع مراتب (طبقات)[33]. **الأولى** طبقة المجتهدين في الفقه التي تتألف من الأئمّة الأربعة، مؤسسي المذاهب الفقهيّة الأربعة الذين يرمزون إليها. ويحظى بهذه المرتبة آخرون «مثلهم»، في إشارة مؤكدة تقريباً إلى أئمّة المذاهب التي أخفقت في البقاء. وقد أرسى هؤلاء الأئمة أُسس قواعد الأصول واستنبطوا الأحكام الشرعية الجزئية من المصادر الأربعة، أي القرآن والسُّنّة والإجماع والقياس. وهم مستقلون لا يقلّدون أحداً، سواء أتعلّق الأمر بالقواعد العامة والمنهجية الشرعية (الأصول) أم بالأحكام الشرعية الجزئية (الفروع). ويليهم في **المرتبة الثانية** المجتهدون في المذهب، أمثال تلاميذ الإمام أبي حنيفة، ولا سيّما أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني. وهذان الأخيران كانا قادرين على استنباط الأحكام الشرعية على وَفْق القواعد العامة التي وضعها إمامهم، أبو حنيفة. وعلى الرَّغْم من كونهما يختلفان معه في الكثير من المسائل الفقهية، كانا، مع ذلك، يتبعانه في القواعد الأساسية التي رسخها. واستناداً، بالتحديد، إلى التزامهما قواعد الإمام الأساسية، يُمَيَّز بين فقهاء هذه الطبقة والفقهاء الآخرين ـ كالشافعي ـ الذين خالفوا أيضاً أبا حنيفة في مسائل فقهيّة فردية. ولكن مخالفات الشافعي، بخلاف رجال هذه الطبقة، امتدت لتشمل حتى القواعد

(32) بشأن سيرته الذاتية، راجع عبد القادر التميمي، **الطبقات السَّنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، 3 مجلدات (القاهرة: دار الرفاعي للنشر، 1983)، I، 355 ـ 57؛ أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** (القاهرة: مطبعة السعادة، 1324/ 1906)، 21 ـ 22؛ محمد أمين ابن عابدين، **حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار**، 8 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1979)، 1، 26.

(33) أصبح تصنيف ابن كمال باشا بالغ الأثر في المذهب الحنفي، وورد ذكره في عدد من المؤلّفات المقروءة على نطاق واسع. راجع: القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، مجلدان (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1332/ 1913)، II، 558؛ التميمي، **الطبقات السَّنية** I، 33 ـ 34؛حاشية ابن عابدين، I، 77 ـ 78؛ محمد أمين بن عابدين، **شرح المنظومة المسمى بعقود رسم المفتي**، في مجموعة رسائل ابن عابدين، مجلدان (n.p، 1970)، I11، ـ 12؛ أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي، **النافع الكبير شرح الجامع الصغير** (بيروت: عالم الكتب، 1406/ 1986)، 9 ـ 11. والإحالات هنا على نص **الجواهر المضية** للقرشي.

الأساسية، لكنه، مع ذلك، يقع في مرتبة مختلفة بكل معنى الكلمة.

والطبقة الثالثة هي طبقة المجتهدين الذين اجتهدوا في القضايا التي لم يتناولها الإمام أبو حنيفة. وينسب إلى هذه الطبقة، من بين من ينسبون، أبو بكر الخصّاف (المتوفى عام 261/ 874)[34]، وأبو جعفر الطحاوي (المتوفى عام 321/ 933)[35]، وأبو الحسن الكرخي (المتوفى عام 340/ 951)[36]، وشمس الأئمّة الحلواني (المتوفى بعد العام 456/ 1063)[37]، وشمس الأئمّة السرخسي (المتوفى 500/ 1090)[38]، وفخر الإسلام البزدوي (المتوفى عام 483/ 1089)[39]، وفخر الدين قاضي خان (المتوفى عام 592/ 1195)[40]. وهؤلاء الفقهاء، الذين لا يستطيعون مخالفة إمام مذهبهم لا في المنهجية ونظرية الشريعة (الأصول) ولا في الأحكام الشرعية الجزئية (الفروع)، توصّلوا مع ذلك إلى حلّ قضايا لا سابقة لها استناداً إلى القواعد التي أرسى أسسها إمام المذهب.

أما **الطبقة الرابعة** فتختلف عن المراتب الثلاث السابقة من حيث إنّها تحدد من زاوية التقليد، لا من زاوية الاجتهاد. ففقهاء هذه الطبقة غير قادرين إلا على التخريج، ويعرفون على هذا الأساس بأنّهم «المخرِّجون»[41]. وتعود مقدرتهم على ممارسة التخريج إلى كفايتهم في الأصول، ومن مقتضياتها معرفة كيفية استنباط السلف للأحكام. ومهمتهم هي إزالة الالتباسات الشرعية وترجيح الميزان لمصلحة رأي أو أكثر من الآراء التي تَرِدُ في قضية ما. وهذا ما يفعلونَهُ بفضل مهاراتهم في

(34) زين الدين قاسم بن قطلوبغا، **تاج التراجم في طبقات الحنفية** (بغداد، مكتبة المثنى، 1962)، 7.

(35) المرجع نفسه، 8.

(36) المرجع نفسه، 39.

(37) المرجع نفسه، 35.

(38) المرجع نفسه، 57 ـ 58.

(39) المرجع نفسه، 41.

(40) المرجع نفسه، 22.

(41) بشأن التخريج والمخرِّجين (أصحاب التخريج)، راجع الفصل الثاني، القسم III، في ما سيأتي.

التفكير الشرعي والاستنباط القياسي. والكرخي والرازي[42]، وإلى حد ما، مؤلف **الهداية**[43]، ينتمون إلى هذه الطبقة، التي يبدو أنها نسخة مطابقة للنوع الفرعي الثاني الذي يقدّمه ابن الصلاح.

والطبقة الخامسة هي طبقة أصحاب الترجيح الذين يصفهم ابن كمال باشا أيضاً بالمقلّدين. وإذ يتصفون بصفة المرجّحين، فإنهم يستطيعون أن يعكفوا على القضايا التي لها حكمان مختلفان من الأحكام التي أقرها أئمّة المذهب. وتكمن كفايتهم في ترجيح أحد هذه الأحكام على الحكم أو الأحكام الأُخرى، على وَفْق أُسس معيّنة كأن يُمليه استنباط أقوى أو تُمليه المصلحة العامة. ويدرج أبو الحسين القدوري (المتوفى عام 428/ 1036)[44] ومؤلف **الهداية** الإمام المرغيناني، على سبيل المثال، في هذه الطبقة.

أما **الطبقة السادسة**، فهي طبقة المقلّدين الذين يميّزون بين الرأي الصحيح والرأي الضعيف، أو بين الأقوال الجديرة بالثقة وتلك التي هي أقلّ جدارة (ظاهر الرواية والنوادر). وما يميّز هؤلاء المقلّدين هو أنهم حريصون، بوصفهم مصنّفين لكتب الفقه، على ألاّ يضمنوها الآراء الضعيفة أو المردودة. ومن الفقهاء الذين ينتمون إلى هذه الطبقة مصنّفو الكتب المعتَمَدَة (المتون): أحمد فخر الدين بن الصفيح (المتوفى عام 680/ 1281) الذي كتب **الكنز**[45]؛ وعبد الله بن مودود الموصلي (المتوفى عام 983/ 1284) الذي كتب **المختار**[46]؛ وصدر الشريعة المحبوبي (المتوفى عام 747/ 1346) الذي كتب **الوقاية**[47]؛ وأحمد بن علي

(42) هو أحمد بن علي بن أبي بكر الرازي، المعروف بالجصّاص، توفي سنة 370هـ عن خمس وستين سنة. انظر ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 42.

(43) شيخ الإسلام بَرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (المتوفى عام 593/ 1197). وبشأن سيرته الذاتية، راجع **الهداية شرح بداية المبتدي**، 4 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، بلا تاريخ)، I، 3 ـ 9.

(44) ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 7.

(45) المرجع نفسه، 13.

(46) المرجع نفسه، 31.

(47) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، مجلّدان (ليدن: E.J.Brill، 49 ـ 1943)؛ 3 ملاحق (ليدن: E.J.Brill، 42 ـ 1937)، الملحق الأول، 646.

الساعاتي (المتوفى بعد عام 960/ 1291)، مؤلف **مجمع البحرين**(48). (والجدير ذكره بالمناسبة هو أن ابن كمال عرف معظم الفقهاء الذين كانوا ينتمون الى الطبقات الرابعة والخامسة والسادسة بمُصَنَّفاتهم، تلك المصنَّفات التي مثّلت ما قدّموه للفقه وأصبحت معياراً لفعّاليّاتهم التأويلية. ومن المهم هنا أنهم يظهرون في دور الفقهاء ـ المصنّفين بقدر ما ينظر إليهم بوصفهم (مجتهدين أو مقلّدين)(49).

في نهاية المطاف، تضم **الطبقة السابعة** أدنى المقلّدين درجةً، ومنهم الفقهاء الضعفاء، أو غير القادرين على «تمييز الشمال من اليمين»(*).

(48) ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 6.

(49) القرشي، **الجواهر المضية**، 559.

(*) يقول ابن عابدين: «. . . إن الفقهاء على سبع طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمّة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة، من غير تقليد لأحد، لا في الفروع ولا في الأصول.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة، على حسب القواعد التي قرّرها أستاذهم، فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلّدونه في قواعد الأصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية عنها عن صاحب المذهب كالخصاف، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي الحسن الكرخي، وشمس الأئمّة الحلواني، وشمس الأئمّة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضي خان وغيرهم، فإنهم لا يقدرون على مخالفة الإمام في الأصول ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام من المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قرّرها ومقتضى قواعد بسطها.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلّدين كالرازي وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب أو عن أحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. وما وقع في بعض المواضع من **الهداية** من قوله: كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي، من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب التخريج من المقلّدين، كأبي الحسين القدوري، وصاحب «الهداية» وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس.

السادسة: طبقة المقلّدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي، والضعيف وظاهر =

V

لنتفحّصْ الآن أهمية هذه الطبقات ودلالتها في ضمن سياق بحثنا؛ ولنبدأ بالإشارة الى حالتين مهمّتين من حالات الخروج عن القياس. ويمكن أن نجد الأولى في مناقشة ابن الصلاح للنوع الأول من فئته الثانية، التي لم يضعها في زمرة ما بصورة عرضية. وفقهاء هذا النوع ليسوا مؤسّسين ولا تابعين، بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو يؤكد صراحة أن هذا النوع لا يُقلّد الإمام لا في مذهبه ولا في منهجياته وتفكيره الشرعي (لا يكون مقلّداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله)[50]. فإذا كانت الحال كذلك فلماذا إذن ينبغي حتى أن يدرجوا في ضمن المذهب؟ أعتقد أن الجواب يكمن في التاريخ الفريد للمذهب الشافعي، الذي يبدو أنه قد تعزّز لاحقاً على يد ابن سُريج من طريق ضَمَّه، إلى داخل المذهب، عدداً من المجتهدين المستقلين الذين تبدو صلتهم بالشافعي واهية. ولا بدّ من الإشارة إلى أنه لا يمكن إيجاد أيّ أثر لهذا النوع الملتبس لا في طبقات الحنفية ولا المالكية التي ناقشناها هنا. ففي الأخيرة، يبدو غياب هذا النوع واضحاً لأن مالكاً وأصحابه يوصفون بأنّهم نُظَراء غير متمايزين ضمن ما كان يفترض، لولا ذلك، أنها مجموعة ابن رشد الرابعة. أما في الطبقات السابقة، فإن رجال الطبقة الثانية من الفقهاء أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وأمثالهما يتبعون مذهب أبي حنيفة.

إن الحالة الثانية من حالات الخروج عن القياس هي تصنيف ابن رشد المعكوس، الذي يبدأ بمُقَلِّدي الدرجة الدنيا وينتهي بالمجتهدين بامتياز، مع حقيقة

= الرواية، وظاهر المذهب والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتبرة، كصاحب **الكنز**، وصاحب **المختار**، وصاحب **الوقاية**، وصاحب **المجمع** وشأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوالَ المردودةَ والرواياتِ الضعيفة.

السابعة: طبقة المقلّدين الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغثّ والسمين، ولا يميّزون الشمال من اليمين. بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل. فالويل لمن قلّدهم كل الويل». شرح منظومة **رسم المفتي**، ص5 ـ 6.

(50) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 91.

أن هؤلاء الأخيرين، كانوا، بصرف النظر عن إبداعهم الفقهيّ، يعملون في نهاية المطاف ضمن حدود المذهب المالكي. وبإزاء ذلك، تبدأ **طبقات** ابن الصلاح وابن كمال باشا بأعلى المجتهدينَ مقاماً ثم تنزل إلى المراتب الدنيا.

وما من شك في أن تصنيف ابن رشد المعكوس يمثّل انزياحاً عن شكل التصنيف الفقهي الذي هيمن على الثقافة الإسلامية. فكل كتب السّير أو أشباه السّير الذاتية التي تتناول الفقهاء والمتكلّمين وعلماء الحديث وغيرهم تتبع الترتيب التاريخي، ومن ثَمَّ تُظْهِرُ تصنيف ابن رشد كما لو أنه أكثر خروجاً عن القياس. ومن التفسيرات الممكنة لهذه الحالة هو أصل **طبقات** ابن رشد أو مصدرها، وهي التي يبدو أنها من أقدم ما أُلِّف من الطبقات، إن لم تكن كذلك فعلاً. والحقيقة أنّه يبدو أن تقليد السّير الذاتية الفقهية نفسه لم يبدأ قبل ابن رشد إلا بقرن أو نحوه، وهذا يجعل المحاجّة لمصلحة طبقاته غير المسبوقة أمراً مقنعاً تماماً[51].

ولأن طبقات ابن رشد مبكرة إلى هذا الحد، فهي تظهر شكلاً من أشكال الولاء لتقاليد المذهب أضعف نسبياً مما أصبح قاعدة في وقت لاحق. فالطبقات المعكوسة تميل، مفهومياً وبِنيوياً، إلى تخفيض منزلة السلطة المرجعية الهرمية، أو لا تعي، في أقل تقدير، وعياً جادّاً مرجعيّة كهذه. وغياب أي عنصر تاريخي منها يصل إلى حد الإضعاف الفعلي لسلسلة السلطة المرجعية التي تتوسط بين الإمام المؤسس وأتباعه عبر القرون. وليس مستغرباً، والحالة هذه، أن ابن رشد لم يطوّر منظومة سلطة مرجعية اشتقاقية في الجوهر؛ بل إن المرجعية التي تُعدّ محور **طبقاته** تأويلية على نحو كامل تقريباً. والأنواع التي فصل فيها مستقلّ بعضها عن بعضٍ، ومفككة الروابط بوصفها بِنية رسمية بصورة لافتة. فمالك وأصحابه لا يقدّمون بوصفهم «مجموعة» في تصنيفه، مع أنهم، بلا ريب، يُستحضرون على الدوام. وقد تكون طبيعة السؤال المطروح عليه هي التي أملت الإغفال، مع أنه يظل صحيحاً أن المكانة الرفيعة والمميزة للإمام والمؤسس، كما يدافع عنها كل من ابن الصلاح وابن كمال، غائبة غياباً فعلياً عن مخطّط ابن رشد. وهنا يكفي أن نستعيد

(51) راجع الحاشية 2، سابقاً.

أنّ تأكيده أن الصفات التي ينبغي للمفتي أن يحقّقها لا تتغير بتغير الأيام[52] يفيد ضمناً أنّ كلاًّ من مالك وأصحابه ومعهم أيضاً المجتهدون اللاحقون من المجموعة (النوع) الثالثة متساوون في الأهلية الفقهية.

إن قرب ابن رشد الزمني من مرحلة التبلور النهائي للمذاهب الفقهيّة، ولا سيما المذهب المالكيّ الأندلسيّ، كان عاملاً حاسماً لم يؤثّر في الدرجة التي وصل اليها التصنيف فحسبُ، بل أثر أيضاً في الوعي التاريخي الذي أحاط بهذا التصنيف. ففي حين أن التطوّر التصنيفي والوعي التاريخي خاصيتان غائبتان إلى حد كبير عن طبقات ابن رشد، فإنهما يطغيان على **طبقات** كلٍّ من ابن الصلاح وابن كمال باشا. فابن الصلاح كتب كتابَهُ بعد أكثر من قرنين ونصف القرن من تشكل المذهب الشافعي في الشرق، عندما كان ثمّة نَمَطٌ للتطورات التاريخية قد أضحى حينئذ واضحاً نوعاً ما. وفي زمانه، وزمان ابن كمال باشا بصورة مؤكدة، كان الوعي التاريخي للتطوّر الفقهيّ وبِنية السلطة المرجعية، والفعالية التأويلية، قد أصبح محدّداً جيداً. وهذا الوعي كان غائباً تقريباً عن ابن رشد، وواضحاً عند ابن الصلاح، ومتطوّراً عند ابن كمال.

والنوع الخامس لدى ابن الصلاح، الذي يقدّمه بصورة غير رسمية نوعاً ما ـ تاركاً إياه حالةً دخيلة على الطبقات نفسها، له ما يكافئه في الطبقة السابعة والأخيرة لدى ابن كمال، تلك الطبقة التي لم يُفصَحْ عنها بطريقة متعمّدة واعية فحَسْب، بل أُفصِحَ عنها على نحوٍ متكامل رسمياً مع الطبقات. وزيادةً على ذلك، يميّز ابن كمال، في ما يكافئ النوع الثاني لدى ابن الصلاح، طبقتين، إحداهما قادرة على الاجتهاد في المسائل الفرديّة، أما الأُخرى فتقتصر على التخريج. في حين تنتمي الفعاليتان إلى النوع نفسه لدى ابن الصلاح.

وهذا ما يتركنا مع التشابهات الآتية بين طبقات الحنفية والشافعية: الفئة الأولى تساوي الطبقة الأُولى؛ والنوع الأول (من الفئة الثانية) يساوي

(52) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، X، 34.

الطبقة الثانية؛ والنوع الثالث يساوي الطبقة الخامسة؛ والنوع الرابع يعادل الطبقة السادسة.

يتضح مع المضي في المقارنة أن الفئة الأُولى والنوع الأول من الفئة الثانية لدى ابن الصلاح، والطبقتين الأُولى والثانية لدى ابن كمال باشا، يكافئان ما كان بالإمكان أن يكون المجموعة الرابعة لدى ابن رشد، ولو أن هذا يجب أن يظلّ رهناً للتأمل والتفكير. ذلك لأن ابن رشد يبدو كما لو أنه ينكر على الشيوخ المؤسسين أيّ ميزة خاصة، مؤكداً في الواقع أن المجتهدين المتأخرين ليسوا أقل أهلية منهم. وعلى الرَّغْم من أن المجتهدين المتأخرين يظهرون على أنهم منتسبون على نحوٍ لا يمكن إنكاره، غالباً ما يمكن أن يختلف اجتهادهم عن اجتهاد أصحاب المذاهب. وبمراعاة هذا الانتساب، ستبدو المجموعة الثالثة لدى ابن رشد مكافئة للنوعين الأول والثاني لدى ابن الصلاح. أما المجموعة الثانية، ولو كانت أقل كفاية، فإنها تشمل النوعين الثالث والرابع وربما الخامس لدى ابن الصلاح. وبذلك تكون المجموعة الأولى مكافئة للنوع الخامس؛ مع فارق هو أن ابن رشد لا يرى أنهم يجوز لهم الإفتاء.

ولعلّ أبرز سِمةٍ لهذه الطبقات، ولا سيما الشافعية والحنفية، هي أنها ترسم الخط الكفافي التزامني والتقادمي للتاريخ الفقهيّ الإسلامي بوجه عام، وتطور المذاهب المتعلقة به بوجه خاص. فهي ترسم خطوط هذا التاريخ من زاوية السلطة المرجعية ومجال الفاعلية التأويلية، وهما ميدانان منفصلان لكنهما مع ذلك متداخلان تداخلاً صميمياً. فالفعالية التفسيرية قد تكون مرجعية إلى هذا الحد أو ذاك، وقد يكون مجالها أيضاً واسعاً أو ضيّقاً، إلا أنهما في التاريخ الشرعي الإسلامي ذوا علاقة متبادلة، وذلك لأن السلطة المرجعية التأويلية العليا تستدعي نطاقاً أوسع من الفعالية التفسيرية. وقد كان الشكل الأكمل لهذين المجالين من نصيب الأئمة المؤسِّسين. فمع مرور الأيام، تناقص بصورة متزايدة عدد الفقهاء الذين يدعون الكفاية في هذين المجالين. والحقيقة أنّه قد سار تناقص المردود في السلطة المرجعية والتأويلات جنباً إلى جنب مع الاتكالية المتزايدة على السلطة المرجعية السالفة، مع أنه اتكل بدرجة أقل على مجموعات التفسيرات القُدمَى.

ولذلك لم تكن وظيفة هذه الطبقات، تزامنياً، أن تصف فعاليات الماضي الفقهية وتسوِّغها وتعقلنها بل كانت وظيفتها أيضاً، وهي أكثر أهمية، أن ترتّب تاريخ المذهب بوصفه بنية سلطة مرجعية تترابط جميع مكوناتها بعضها مع بعضٍ ترابطاً محكماً. والبنية التي تبرز بسبب ذلك بِنية تراتبية وهَرَمية. ومن ثَمَّ تمثلت المأثرة، من زاوية التزامن، في نشوء شجرة نسب للسلطة المرجعية تجعل المذهب متماسكاً وكأنه هيأةٌ أو طائفة.

ومن زاوية التطوّر التاريخي، تسوغ الطبقات الآراء التي ينظر من خلالها إلى المفتين بوصفهم المؤسِّسين للمذاهب، وبوصفهم يوفرون أسباب الحياة للنشاط المستمر الذي يربط الماضي بالحاضر. إلا أن الربط أُدرِكَ بمصطلحات محسوسة. فالتأويلات من نوع أو مرتبة ما كانت تمثّل إرثاً للنوع والمرتبة التالية، إرثاً ينبغي قبوله والتعبير عنه وتطويره وتنقيحه. وقد بدأت العملية بالاجتهاد المطلق، مروراً بالاجتهاد الذي هو أكثر تَقَيُّداً، نزولاً إلى التخريج، ثم إلى الترجيح وأشكال أُخرى من الفعالية التفسيرية في نهاية المطاف. وكان المشاركون في كلّ مرحلة من هذه المراحل فقهاء محددين. فابن كمال باشا، مثلاً، ميّز فقهاء بعينهم بوصفهم ينتمون إلى كُلٍّ طبقة من الطبقات التي عَرَضها.

وتعمل الطبقات أيضاً على المستوى التزامني، ذلك بأنها تصف فعّاليّات المفتين وتسوّغها في آنٍ واحد في أثناء الزمن الذي ظهرت فيه كلّ من الطبقات، بوصفها استراتيجية متحولة، وقبل ظهورها. فعند ابن رشد، كانت المجموعات الثلاث التي أقرها لا تزال فاعلةً في أيامه، وهذا ليس واضحاً فحَسْب، بل يمكن إقامة الدليل عليه، لأن ابن رشد نفسه كان مجتهداً معروفاً بمقتضى حقه الشخصي[53]. وباستثناء الفئة الأولى من **طبقات** ابن الصلاح، وربما النوع الأول من الفئة الثانية، يسوّغ مُخَطَّطه ابن الصلاح أيضاً إطار الفعّاليّات الفقهية التي سادت في أيامه ويَصِفُها. أما **طبقات** ابن كمال فهي أقل تقيّداً بالتطوّر التاريخي، ومن ثَمَّ تبدو للوهلة الأولى كأنها أقل قبولاً للتسويغ التزامني. مع ذلك فإن الطبقات بين

(53) راجع الحاشية 11، سابقاً.

التي بين الطبقتين 5و7 قد وجدت فعلاً، كما هو الحال لدى ابن الصلاح، في كل الأوقات التي تلت المرحلة التشكيلية، والطبقتان 3و4 يمكن أن تكونا، على نحوٍ يمكن تصوّره، قد وجدتا في أي وقت. والفرادة فقط للطبقتين 1و2 بوصفهما تأسيسيتين، وتمثلان من ثَمَّ ظاهرة لا يمكن أن تتكرَّرَ في القرون اللاحقة.

ويمكن أيضاً أن تكون الطبقات وصفاً لمجال فعّاليّات فقيه منفرد. فكلما كان الفقيه أكثر اقتداراً، ازداد الفعّاليّات، عبر نوعين أو أكثر، ممّا يمكن أن يمارِسَهُ. ولا شك أن الفقهاء عملوا ضمن نظام سلطة مرجعية، وهذا يعني أن للتقليد شكل الغالبية العظمى من القضايا التي كان عليهم أن يعالجوها. إلا أن فقهاء العِيار الثقيل، كابن الصلاح نفسه والنووي، زيادةً على العز بن عبد السلام (المتوفى عام 660/ 1262)، ومن بعده تقي الدين السبكي (المتوفى عام 756/ 1353) قد عالجوا فعلاً قضايا نادرة وصعبة وأقل شيوعاً، وكانت تتطلّب أهلية فقهية اجتهاديّة أكثر حذقاً. وفقهاء هذا القبيل (ومنهم ابن كمال وشيخ الإسلام أبو السعود (المتوفى عام 982/ 1574) عملوا فعلاً على مستويات متعدّدة. ففي تصنيف ابن الصلاح كانَ الأخير (أبو السعود) فقيه الأنواع التي بين النوعين 2و5، بل ربما فقيه النوع الأول. وفي طبقات ابن كمال كانوا يعملون على مستوى الطبقات التي بين الطبقتين 3و7. إن هذا الأداء المتعدّد المستويات يشهد على صحته ما أورده ابن كمال من أسماء تمثّل فقهاء يمثلون طبقات معينة. فقد أورد اسم المرغيناني، مثلاً، بوصفه فاعلاً في الطبقتين الرابعة والخامسة، والكرخي في الطبقتين الثالثة والرابعة. ويمكننا بسهولة أن نفترض أن الكرخي قد برع في كلّ الطبقات القائمة بين الطبقتين 3و7 المتضمنة لهما.

إن حالة الكرخي هي أيضاً تنويرية بقدر ما تشرح التفاعل بين الاجتهاد والتقليد اللذين يكتسبان هنا عدداً من المعاني. ذلك لأن الاجتهاد المرتبط بالطبقة الثالثة (المجتهد في القضايا الفرديّة) مختلف نوعياً عن الاجتهاد الذي تتطلّبه الطبقة الرابعة، وهذا أيضاً يفترض التمييز بينه وبين نظائره في الطبقات 1و2و5. والتقليد، كذلك، يعمل على عدّة مستويات. فالطبقة الثانية لدى ابن كمال يقيّدها التقليد بالإمام، ولكن نوع التقليد القائم هناك لا يشبه أبداً التقليد الذي نجده في الطبقة

الرابعة مثلاً، وهو بلا شكّ لا يمتّ بصلة إلى التقليد الذي تمارسه الطبقتان السادسة والسابعة. وهكذا، بالرَّغْم من أن الاجتهاد يفلح في المحافظة على صورة ايجابية، حتى في الطبقات المتوسطة، فإن التقليد، على مستوى معين، عُرف مرغوب فيه بكل وضوح في الطبقات العليا وغير مرغوب فيه في الطبقة السابعة. فالنوع الخامس غير الرسمي لدى ابن الصلاح يشترك في الصورة السلبية نفسها، علماً أن ابن الصلاح يبدو أكثر ترفقاً في حكمه من ابن كمال[54]. أقول على مستوى معيّن، لأن المستوى الذي يُعَدّ فيه التقليد سلبياً هو المستوى الذي يُحَدَّدُ من زاوية الكفاية العقلية والبراعة والمعرفة. وعلى صعيد آخر، يحافظ التقليد على صورة إيجابية، حتى في أدنى الطبقات والأنواع. وهذا هو معنى الانتساب إلى المذهب، أي العلاقة التي يلتزم فيها الفقهاء من كل الطبقات والأنواع تعلّم مبادئه، والسعي إلى تطويرها عند الإمكان، والدفاع عنها في كل الأوقات. إن التزام المذهب والدفاع الفعّال عنه يشكّلان، على التوالي، الحدّ الأدنى والحدّ الأعلى للولاء، ويمثّلان كلاهما المستويات المتنوعة للأشكال والمعاني الإيجابية للتقليد.

وتتخطى الدلالات الايجابية للتقليد عالم التقليد نفسه بتعريفه الضيّق، لأنه إذا كان للاجتهاد صورة إيجابية، فإن ذلك يعود إلى حقيقة أن التقليد في نهاية المطاف هو الذي يدعمه. وللمزيد من الدقة نقول إنه باستثناء فئة (أو نوع) الإمام، يكون الاجتهاد ممارسة غير مرغوب فيها إذا لم يكن مؤيداً للتقليد، لأن هذا الأخير يمنح الديمومة للاجتهاد الذي هو فعل خلّاق ومستقل، ومن ثَمَّ فعل إيجابي.

إن الطريقة الوحيدة التي كان ممكناً أن ينظر بها إلى الأئمة بوصفهم مؤسِّسين لمذاهبهم هي الاجتهاد المطلق، ولو قيّض للاجتهاد أن يستمر في عمله بالطريقة المطلقة نفسها في ظل غياب التقليد، لما كانت هناك في هذه الحال أية مذاهب، بل كان سيكون هناك حشد غفير من المجتهدين المستقلين. ومن ثَمّ، فإن التقليد، في صلته باجتهاد الأئمّة، كان الضامن لبقاء المذاهب الأربعة والولاء لها في نهاية

(54) كان التقليد موضع إدانة إلى حد ما إذا كان تُمارسُهُ الطبقات الدنيا، راجع الفصل الرابع، القسم 1 لاحقاً.

الأمر. كان التقليد عاملاً ضرورياً من عوامل السلطة المرجعية التوسطية، وكان من ثَمَّ خاصية تخللت كل الأنواع والطبقات، ما عدا الطبقة الأولى بلا شكّ[55].

ينجم عن ذلك، إذن، أن هذه الطوبولوجيات تضعنا وجهاً لوجه أمام مجموعة من طبقات النشاط الفقهي، التي يتضمّن كل منها مشاركة نوع أو أكثر من أنواع الفقهاء. والعناصر التي حدّدناها هي على النحو الآتي:

(1) **الاجتهاد** الذي كان، بدرجات متفاوتة، ضمن دائرة اختصاص جميع الفقهاء ما عدا الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والفئات التي هي أدنى مرتبة في الطبقات الوسطى. وفي الفصل الرابع سنواجه قضايا تقليد قاربت، إن لم تكن تخطّت، دائرة اختصاص الاجتهاد. إلا أن المهم بالقدر نفسه هو أننا سنحاول في الفصل الثاني أن نوضح أن اجتهاد المؤسسين نفسه، المطلق افتراضاً والإبداعي كليةً، كان في التحليل الأخير، قاصراً عن تحقيق هذه الطموحات المثالية الرفيعة المقام.

(2) **التخريج،** نشاط خلّاق يتضمن شكلاً محدّداً من أشكال الاجتهاد يناقش به الفقيه آراء الإمام الثابتة وآراء أتباعه المباشرين من المجتهدين، ولا يواجه النصوص المنزلة نفسها. وهذا النشاط، الذي أدّى إلى إيجاد ذخيرة من الآراء الجديدة، شغل فقهاء الطبقات التي هي أعلى مقاماً، وفي المقام الأول أولئك الذين جاؤوا في أعقاب الأئمّة والشيوخ الأوائل، كما شغل عدداً من الفقهاء المتأخرين. أما التفكير الذي يقتضيه التخريج ودوره في التشكل الأولي للمذاهب فسوف نشرع في معالجته في النصف الثاني من الفصل الثاني.

(3) أما **الترجيح** وجميع الأشكال الأُخرى التي تجعل آراءً بعينها راجحة على سواها فهو نشاط يشغل، مرة أُخرى، الأنواع الوسطى، التي يستبعد منها المؤسسون والدرجات الدنيا من الفقهاء. وكان هذا النشاط، كما سنرى في الفصلين الخامس والسادس، مسؤولاً عن تحديد الآراء المرجعية للمذهب في أيّ مرحلة من مراحل تاريخه. وكان هذا التحديد، الذي تغير من مدّة لأُخرى، هو أيضاً عاملاً مساعداً في إحداث التغيّر الشرعي.

(55) على أية حال، سنكون ملزمين أن نُخضِعَ هذه الفرضية النظرية للبحث في الوقت المناسب.

(4) **التقليد**، وهو مجال نشاط الفقهاء من جميع الأنواع والطبقات مع افتراض استثناء الطبقة الأولى. ولهدف يتعلّق بتحليلنا، سننظر إلى هذا النشاط بوصفه مؤلفاً بصورة أساسية من وظيفتين تعتمدان على نوع الفقيه الذي يستخدمه. الوظيفة الأولى هي المحافظة على السلطة المرجعية ضمن المذهب، أو بمعنى آخر، المحافظة على الولاء، وينشغل بهذا النشاط عادة فقهاء الأنساق الدنيا. أما الوظيفة الثانية فهي الدفاع عن المذهب، وهو النشاط الذي يشغل بال الفقهاء الذين ينتمون إلى الطبقات والأنواع المتوسطة.

هذا ومن المفترض[56] تعريفاً ألا يكون للمؤسسين وأئمّة المذاهب أيّ تقاليد يذودون عنها، في حين عُدَّ فقهاء الطبقات التي هي أدنى مرتبة عاجزين فكريّاً وفقهياً عن صياغة دفاع عن آراء مذهبهم. وفي الفصل الثاني سنتوقف عند الافتراض الطبقي الذي ينسب إلى الأئمة المؤسسين هذه الأصالة المطلقة. وفي الفصل الرابع سنبين على نحوٍ مماثلٍ أن التقليد في صيغته الدنيا كان أيضاً يشمل الدفاع عن المذهب.

(5) **التصنيف**، نشاط الفقيه ـ المصنِّف الذي يميّز كلّ الطبقات والأنواع ما عدا الدنيا منها. وهذا النشاط لم يُفْصَحْ عنه صراحةً في الطبقات، لكنه مع ذلك، يشكل ملمحاً واضحاً فيها. وهو مذكور بصورة غير مباشرة في الطبقات الرابعة والخامسة والسادسة من طبقات ابن كمال باشا، وفي النوع الثالث لدى ابن الصلاح. لكن من المفترض أن كلّ الطبقات والأنواع الأُخرى التي هي أعلى مقاماً شاركت في النشاط التأليفي. وعلى هذا يبرز الفقيه ـ المصنِّف فاعلاً مهمّاً في مجال التأويلات الفقهية، سواء أكان مجتهداً مطلقاً أم مجتهداً مقيداً، أو حتى مجتهداً من الأنواع الوسطى. وفي الفصل السادس سنبين الدور المحوري الذي أدّاه الفقيه ـ المصنِّف في إقرار التغير الشرعي وإضفاء الصفة الرسمية عليه.

وتمكننا هذه الطبقات أيضاً من تحديد الفاعلينَ الأربعة الكبار: المقلّد والمفتي والمجتهد والفقيه ـ المصنِّف، ولا يُشَكِّلُ أيٌّ من هذه الوظائف، كما

---

(56) راجع الفصل الثاني، القسم الثاني، لاحقاً.

رأينا، كياناً مستقلاً معزولاً تماماً عن الكيانات الأُخرى. وبالفعل تمثّل كلّ من هذه الوظائف فعالية تتخطّى، على صعيدٍ أو آخر، بقية الفعاليات. فالمقلّد يمكن أن يكون، وإن لم يكن ذلك في كلّ قضية، على التوالي مفتياً ومجتهداً من العِيار الخفيف ومصنّفاً. وللسبب نفسه، يمكن مجتهداً ما، ما عدا حالة الإمام نظرياً، أن يكون مقلّداً، وهو مفتٍ دائماً تقريباً[57]. وبوسع المفتي أن يكون مقلّداً ومصنّفاً ومجتهداً. وكذلك، يستطيع المصنّف أن يكون مقلّداً ومجتهداً ومفتياً، وهذا غالباً ما يكون في الوقت نفسه.

ويُلحَظُ أنّ الغائب عن هذه الطبقات وعن الخطاب الذي أعطاها شكلها الجوهري (باستثناء ابن رشد جزئيّاً) هو القاضي. وسنحاول في الفصلين الثالث والسادس أن نصب جهدنا على مغزى هذا الاستبعاد، حين نناقش التأويلات التي كانت متضمَّنة في وظيفة القاضي.

(57) من بين الأئمّة، كان أحمد بن حنبل هو الوحيد الذي لا يُعَدّ فقيهاً ـ مصنفاً. ويشير شمس الدّين ابن قيم الجوزية، وهو حنبلي، إلى أن ابن حنبل لم يكن يحب تصنيف الكتب «وكان رضي الله عنه شديد الكراهية لتصنيف الكتب». راجع كتابه **إعلام الموقّعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد عبد الحميد، 4 مجلدات (بيروت: المطبعة العصرية، 1407/1987)، I، 28. لكن كل تلامذة ابن حنبل المباشرين شاركوا في التأليف، كما كان حال أتباع الأئمّة الآخرين. راجع الجزء الأخير من القسم الثاني، الفصل الثاني، لاحقاً.



الفصل الثاني

بداية ظهور الاجتهاد وتأصيل مرجعيته لاحقاً

I

إن إيجاد نموذج أصلي أو طراز مرجعي مثالي يُفترض أن تُطابِقَه أو تحاكيه جميع الأنماط الأُخرى، هو يقيناً محور اهتمام الطبقات الفقهية الأولى. وهذا النموذج الأصلي هو، في حالة الفقه الإسلاميّ، المجتهد المطلق الذي يُربَطُ عِلمُهُ الشرعيُّ، الذي يفترض أنّه شاملٌ وإبداعيٌّ تماماً، ربطاً سببياً بتأسيس مذهب ما. والمذهب لا يُسمى باسمه فحسب، بل يُدعى أنه هو الذي أنشأه. والمعرفة الشاملة الواسعة النطاق التي تُنسب إلى المجتهد المطلق لا مثيل لها سوى معرفته العميقة المفترضة للمنهجيّة الشرعية أو أصول الفقه (التي هي بالضرورة من إبداعه الخاص)، زيادةً على تفسير القرآن، ونقد الحديث، والناسخ والمنسوخ، ولغة الفقه، وأحكام الفروع، والحساب، وعلم الاختلاف الفقهي.

إن السِّمة الظاهرة لنشاط المؤسس الاجتهادي هي بلا شك الاتصال المباشر بالنصوص المُنزَلة، ذلك لأن هذا الذي يستشعر جلال التنزيل الحكيم هو وحده الذي يكون عالماً ضمناً عالماً شاملاً بهذا العدد الكبير من مجالات المعرفة المهمّة. فحتى حين تتطلب مسائل معينة التفكير على أساس القواعد الشرعية ومبادئ الاستنباط القائمة، فإن تأويل الفقيه المؤسس يُعَدّ، في التحليل الأخير، مرتكزاً تماماً على النصوص المنزلة. وعلى هذا الأساس تشكّل آراء المؤسس التجلّي الفقهي المحض للمعاني الشرعية الكامنة في لغة الوحي. وبكلمات أُخرى، يكون

الوحي، بغير ذلك، مجرّد وحي يفتقر إلى أيّ ربط للعنصر التطبيقي فيه، وتعاليمه لا تدّعي الأصالة لأنها تستنبط مباشرة من النصوص فحَسْب، بل أيضاً لأنها تُجمع من هذه المصادر بصورة ممنهجة ومتماسكة، من طريق قواعد قابلة للتحديد بوضوح. ويُنظر إلى صفتها الممنهجة بوصفها نتاج منهجية عقلية متماسكة لا يمكن أن يصوغها إلا المؤسس، لكن لا بدّ من تأكيد أنها بحدّ ذاتها منهجية أوحت بها نصوص الوحي وأَملتها.

لعل المدهش في فهم هذه الطبقات للمجتهد المؤسس هو إطلاقيتها، وليس ذلك بمعنى أوراق الاعتماد أو السلطة المرجعية المعرفية والأخلاقية بالفعل فحَسْبُ[1]، بل أيضاً بمعنى القطع التاريخي مع ما تقدَّمها. فعند مفصل هذا القطع تكون المرحلة الدقيقة التي تشكّل فيها النوع الأكمل من المجتهدين، ومن هنا تعاني الطبقات فقدان الذاكرة، غافلة في سياق العملية عن الوجود الحقيقي لأسلاف المؤسس وتاريخه العلميّ المباشر. ذلك لأن الأئمّة المجتهدين شكّلوا استمرارية مع اللاحقين، وكانوا بالضرورة من نِتاج السابقين. وفي الطبقات المنشأة، كما فهمها المذهب الفقهيّ اللاحق، أصبح المؤسسون منفصلين عن أجيال الفقهاء السابقين وعن تشكيلة من المسارات التاريخية التي تُوجت فعلاً بمآثر الأئمة أنفسهم[2].

---

(1) القول إنّ سلطة المؤسِّسين المرجعية كانت أيضاً تحتوي عنصراً أخلاقياً قوياً قول يشهد على صحته بكثرة أدب المناقب. راجع، مثلاً، أحمد بن حسين أبا بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق أحمد صقر، مجلدان (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1971)، I، 385 - 260، 486 - 550، ومواضع أخرى كثيرة. شمس الدين محمد بن محمد الراعي، **انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك**، تحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 139 وما يليها، و167 وما يليها، و173 وما يليها، محمد ابن يوسف الصالحي، **عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان** (حيدر أباد: مطبعة المعارف 1394/ 1974)، 231 - 211، 239 - 296. وبشأن السلطة المرجعية المعرفية والأخلاقية، راجع المصادر المذكورة في المقدمة، الحاشية 1.

(2) شمس الدين بن شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، 8 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي 1357/ 1938، أعيدت طباعته في بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979)، وهو يقول في I، 41، عن السلطة المرجعية لابن الصلاح إنّه ليس لأحد أن يُتبع غير الأئمّة الأربعة في الإفتاء أو في القضاء في المحاكم. =

II

تحاول الصفحات الآتية أن تثبت أن هذا القطع حصل فعلاً وأنه كان بلا شكّ استراتيجياً واتفاقياً على أيّة حال. فالشيوخ المؤسّسون كانوا، بوصفهم فقهاء، مقتدرين جداً، ولكن لا بالصورة المطلقة والمقولبة التي صُوّروا بها. إن قطع الصّلة بينهم وبين منجزات ماضيهم لم يكن سوى وسيلة من وسائل كثيرة لزيادة هيبتهم ومجمل إنجازاتهم ومآثرهم. ولكنها ربما كانت الوسيلة الوحيدة لبناء سلطتهم المرجعية العليا. كانوا مجتهدين حقاً ـ أو كان بعضهم كذلك، على أية حال ـ ولكن لم يكونوا بلا أهلية من جهة ولا مطلقين من جهة أُخرى. سنحاول أن نبيّن أن لا أحد منهم مارس الاجتهاد في المحكمة في كلّ قضية عكف عليها أو رأي تبنّاه. وبالفعل، سنحاول أن نوضح أن الكثير من الآراء التي حملوها إنّما ورثوها من سلطات مرجعية أُخرى.

ولنبدأ بالمذهب الحنفي. ففي هذا المذهب، بالتوافق تماماً مع طبقات ابن الصلاح، كما رسمنا خطوطها العريضة آنفاً[3]، وُضعت حدود الفعالية التأويلية من طريق فرض التصنيف الهرمي للسلطة المرجعية الفقهيّة[4]، وعلى رأسها تقف آراء الإمام أبي حنيفة (المتوفى عام 150/ 767) وتليها مباشرة آراء صاحبه أبي يوسف

= وبوصف رأي ابن الصلاح رمزاً لمرجعية الانتساب إلى المذهب، أصبح مقبولاً على نطاق واسع لدى الكثيرين من الفقهاء المتأخرين في المذاهب الأربعة كلها. ويورِدُ الحطاب، في **مواهب الجليل**، I، 30، مقولة ابن الصلاح ويُعزّزها بمقولة أُخرى للغزالي (ص31) الذي يعلن أن الآراء الشرعية للمذاهب والمؤسسين أسمى من آراء الفقهاء السابقين لهم. راجع أيضاً عبد الرحمن بن محمد باعلوي، **بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952)، 274.

(3) الفصل الأول، القسم الرابع، فيما سلف.

(4) فخر الدين حسن بن منصور قاضي خان، **فتاوى قاضي خان**، طبعت على هوامش **الفتاوى الهندية**، جمع وتنقيح الشيخ نظام وآخرين، 6 مجلدات، والمجلدات من I-III (أعيدت طباعتها، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1400/ 1980)، I، 3، Wael B. Hallaq, «From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law,» *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994): 39. وائل حلاق، «من الفتاوى إلى الفروع، التطور والتغيّر في الفقه الإسلامي»، **الشريعة الإسلامية والمجتمع** (شباط 1994).

القاضي (المتوفى عام 182/ 798) ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى عام 189/ 804)[5]. وهذه الآراء، المجسّدة في أدبيات مكتوبة، تعرف باسم **«ظاهر الرواية»**، نقلها عبر عدّة قنوات فقهاء ثقات مؤهلون تأهيلاً عالياً. ويُنسب أيضاً عدد محدود من المسائل التي تنتمي إلى فئة ظاهر الرواية إلى زُفر بن الهذيل والحسن بن زياد، وهما اثنان من أكثر تلاميذ أبي حنيفة قرباً منه[6]. وقد كانت هذه الآراء تُعَدّ ملزمة، ولم يكن يسمح لأيّ مجتهد متأخر، مهما كانت مؤهّلاته، بأن يعيد تفسيرها أو ينحرف عن سبيلها. فهي، عند الأحناف، لم تكن تُمثّل السلطة المرجعية العليا في المذهب فحَسْب، بل كانت القُدمى من حيث التسلسل الزمني. وقد عُدَّت بعض آراء المجتهدين المتأخرين مرجعية، إلا أنها، نظرياً في الأقل، تأتي في المرتبة الثانية من حيث المكانة ويعاد تأويلها في ضوء القواعد التي طوّرها أبو حنيفة وتلميذاه النحريران[7].

وبالرَّغم من السلطة المرجعية التي تمتّع بها أبو حنيفة بوصفه رمز المذهب ومؤسسه الأساسي، لم يستطع فقهاء المذهب الحنفيّ أن يُنكروا إنكاراً تاماً الحقيقة الجليّة وهي أن الفقه الحنفي، كما تأصّل على يد أبي حنيفة، مَدين على نحوٍ ما لأسلافه[8]، إلا أن هذا الدَّيْن والآراء الشرعية التي يمثّلها لم تكن تحمل أيّ سلطة

(5) حقيقة أن أبا حنيفة يأتي في المقام الأول من حيث السلطة المرجعية الهرمية لم تكن تعني أن آراءه كانت لها الأولوية في كل الحالات. فمثلاً حين كان للتلميذين وجهة نظر، وللشيخ وجهة نظر أُخرى، كان يُسمح للفقيه بأن يتبنى وجهة نظر التلميذين. راجع عمر ابن عبد العزيز الحسام الشهيد ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ومحمد هاشمي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414/ 1994)، 20. وبشأن الآراء الحنفية المختلفة في القضية، راجع ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 14 وما يليها.

(6) بشأن ترتيب فقهاء الحنفية الخمسة من حيث المرجعية المذهبية الهرمية، راجع علاء الدين محمد علي الحصكفي العلائي، **الدر المكنون**، المطبوع مع **حاشية ابن عابدين**، I، 70 ـ 71.

(7) ابن عابدين، **الحاشية**، I، 70 وما يليها.

(8) راجع، مثلاً، أبا محمد محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، 12 مجلداً (بيروت: دار الفكر، 1980)، I، 52، وقد حاول أن يثبت أن الشرّاح المتأخرين فهموا عبارة المرغيناني «أوائل المستنبطين» على أنها إشارة إلى أبي حنيفة وتلميذيه، ورأى أنّ العبارة صيغت بشكل عام لكي تشمل الفقهاء السابقين لأبي حنيفة.

مرجعية. والحقّ أنّ المراجع التي استقى منها أبو حنيفة آراءه لم تدخل البتّة في مدار المذهب الرسمي، كما رُسمت خطوطه في مراتب الفقه الحنفي. فالشكل الرسمي الأعلى لهذا الفقه يبدأ، كما رأينا، بأبي حنيفة، لا بأيّ شخص آخر أقدم منه. وزيادةً على ذلك، لا بدّ من تأكيد أن هذا الاعتراف بالدَّيْن للماضي كان اعترافاً اسمياً إلى أبعد حدّ، نابعاً من الرغبة في تعزيز مكانة المؤسس ومرجعيته من خلال تركيب شجرة نسب تمتدّ عائدة، من خلال التابعين والصحابة، إلى النبي [ﷺ]. بالرَّغم من ذلك، ثمة الكثير من الحقيقة التاريخية في هذا التركيب. فقد أفصح فقهاء الحنفية عن سلسلة نسب، عُبِّرَ عنها شعراً ونثراً بصورة رائعة، مشيرة إلى مقدار دَيْن أبي حنيفة: فقد قالوا إن الفقه «غرسه عبد الله بن مسعود، وسقاه علقمة، وحصده إبراهيم النخعي، ودرسه حماد، وطحنه أبو حنيفة، وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمد بن الحسن الشيباني. والمسلمون يغتذون بخبزه»[9].

إن الدَّيْن الحقيقي لمصادر ما قبل الحنفية، من جِهة، وبناء سلطة أبي حنيفة المرجعية، من جِهة أُخرى، أديا إلى نشوء تعارض مذهبي حقيقيّ لدى الحنفية. وقد أفصح هذا التعارض عن نفسه في ظهور ثنائية من ثنائيات التوجه المذهبي. ففي رواية تُصنّف بوصفها تتمتّع بأعلى درجات السلطة المرجعية في المذهب، يقال إن أبا حنيفة رفض أن يقلّد التابعين لأنهم كانوا رجالاً اجتهدوا كما يجتهد هو. (التابعون في هذه الحالة هم أسلافه المباشرون). ومع ذلك يقال في رواية أُخرى أُنزلت، من حيث السلطة المذهبية، إلى مكانة ثانوية، إن أبا حنيفة أكد رأياً معاكساً يقبل على وجه الخصوص أقوال مَن هُم الأعْلَونَ مقاماً بين التابعين[10].

وهاتان الروايتان المتعارضتان تثيران قضيتين مهمَّتين: الأُولى هي: مكانتها من حيث مرجعية المذهب. فموقف التابعين المعارضين للتقليد كانت له الغلبة على

(9) ابن عابدين، حاشية، I، 49 ـ 50، يجري بيت الشعر على النحو الآتي:

الفقه زرع ابن مسعود وعلقمة　　　حصّاده ثم إبراهيم درّاس

نعمان طاحنه يعقوب عاجنه　　　محمد خابزٌ والآكل الناس

(10) ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، 19.

الموقف الآخر، وهذه حقيقة تشهد على صحة هيمنة عملية بناء المرجعية إلى جانب الاعتراف بالدَّين للأسلاف. والثانية هي العلاقة بين هذين الموقفين، من ناحية، والفقه الأساسي لأبي حنيفة، من الناحية الأُخرى. فقد حاول الأحناف المتأخرون أن يثبتوا أن الموقف الثاني يسوِّغ دَين أبي حنيفة للجيل الذي أتى قبله مباشرة، في حين بيّن الموقف الآخر أنه حين تكون آراؤه مماثلة لآراء الأسلاف، فما ذلك إلا لأن اجتهاده المستقل من نواحٍ أُخرى قد طابق آراءَهم. وذُهِبَ لاحقاً إلى أنّ هذا التماثل يعزّز آراء أبي حنيفة ويضفي عليها مزيداً من التأييد والحجِّيّة[11]. إذن، مركز الاهتمام هو أبو حنيفة: السلطة المرجعية حق له مهما كان مآل الأمور، وسواء أكان مديناً لأسلافه بأي دَيْنٍ أم لم يكن فإن لم يقرّ أياً من آرائهم، فإن سلطته المرجعية بوصفه مجتهداً مستقلاً ومؤَسِّساً، تؤكَّد حينئذ بصورة مطلقة، وإذا ما أقرّها فعلاً، فإن سلطته المرجعية التي توصل إلى استنتاجات مماثلة لما توصل إليه أسلافه، تتأكد أيضاً، بسبب المرجعية التي أسبغها عليه أتباعه كالنخعي (المتوفى عام 96/ 714) وحماد (المتوفى عام 120/ 737).

ويبرز حماد، بصفته معلّماً لأبي حنيفة، بروزاً مشهوداً في مذهب أبي حنيفة. فهو، ومعه بدرجة أقل آخرون كثيرون، يظهرون إما بوصفهم حلقات ربط بالمرجعيّات المتقدّمة، وإمّا بوصفهم مرجعيّات متأخرة. وفي حالة محدّدة تتعلّق بالصلاة، مثلاً، يتبنى أبو حنيفة صراحةً رأي حماد بوصفه رأيه هو[12]. ويمكن أن تطول قائمة ما يَدين به لحماد[13]. ففي مسألة أُخرى تتضمّن الصلاة في حال الخطر (صلاة الخوف)، يتبنّى رأي النخعي، الذي يبدو أن الأخير قد ورثه هو أيضاً من عبد الله بن عباس (المتوفى عام 68/ 687)[14]. وعلينا أيضاً، في هذا السياق، أن

(11) المرجع نفسه.

(12) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف العراقيين، في كتابه **الأم**، تحقيق محمود مطرجي، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1314/ 1993)، **VII**، 211.

(13) المرجع نفسه **VII**، 184 ـ 185 (مسألة الوديعة)، 218، 219 (مسائل الصلاة)، 223 (الطهارة)، 230 (الدية)، ومواضع أُخرى.

(14) المرجع نفسه، **VII**، 214.

نشير إلى أن ابن أبي ليلى (المتوفى عام 148/ 765)، الذي يفترض أنه مجتهد مطلق آخر ومرجع عراقي، يُخالف أبا حنيفة ويؤيد رأي عطاء بن رباح[15]، وهنا يُسلّم المجتهدان كلاهما بمرجعيات أسبق. فزيادةً على حماد وإبراهيم النخعي، يظهر عبد الله بن جعفر، ولو بدرجة أقل، بوصفه إحدى مرجعيات أبي حنيفة[16]. وعلى المنوال نفسه، تضمّ مراجع ابن أبي ليلى الاجتهادية الحكم وفقهاء المدينة وحتى أبا حنيفة نفسه[17]. ففي مسألة تتضمّن حق الشُّفعة، مثلاً، يتبنّى أولاً وجهة نظر أبي حنيفة ثم يتركها لرأي قال به الفقهاء الحجازيون[18]. أما أبو يوسف، تلميذ أبي حنيفة وأحد أصحابه، فقد تبنّى أيضاً بعضاً من آراء ابن أبي ليلى[19]. وفي مسألتين من مسائل الحدود، يتبنّى الشيباني أقوالاً للنخعيّ وحماد، لكن من الواضح أنها انتقلت إليهما من طريق أبي حنيفة[20].

وهكذا يمكن عَزْو آراء أبي يوسف والشيباني إلى ثلاثة مصادر مختلفة اختلافاً بيّناً: آراء أبي حنيفة الاجتهادية، والآراء الموروثة من الفقهاء الآخرين، ولا سيّما

(15) المرجع نفسه، عطاء بن أبي رباح (المتوفى عام 114 أو 115/ 732 أو 733) كان فقيهاً مكياً.

(16) المرجع نفسه، مثلاً، VII، 237.

(17) المرجع نفسه VII، 176، 218، 227، 233.

(18) المرجع نفسه VII، 176.

(19) المرجع نفسه، VII 230. كانت مرجعية أبي يوسف كذلك قد بنيت من طريق جعله الشيخ الوحيد للحسين بن حفص الذي يقال إنّه أدخل المذهب الحنفيّ إلى أصفهان، في حين أن الأخير في الحقيقة درس على ثلاثة وعشرين فقيهاً. وعلى هذا الأساس أصبح أبو يوسف المرجعية الوحيدة التي استنبطت منها الحنفية الأصفهانية. وزيادةً على ذلك، لم يدرس الحسين على أبي يوسف إلا الحديث، إلا أن المصادر المتأخرة تزعم أن الأخير كان شيخه في الفقه. راجع N. Tsafrir, «The Beginnings of the Ḥanafī School in Isfahān,» *Islamic Law and Society,* 5, 1 (1998): 2-3. ن. تسفرير، «بدايات المذهب الحنفي في أصفهان»، **الشريعة الإسلامية والمجتمع**، (1998).

(20) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب **الأصل** المعروف **بالمبسوط**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، 5 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 199)، IV، 439، 477. وبشأن المسائل الأُخرى التي اتبع فيها أبو يوسف والشيباني آراء فقهاء المدينة وغيرهم، راجع ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 1 ـ 53، في 31، ابن عابدين، **الحاشية**، I، 75.

السابقون له، واجتهادهم الخاص. ولمّا كان المرجعان كلاهما يُنظر إليهما في المذهب الحنفي بوصفهما يتمتعان بأهمية مساوية تقريباً لأهمية أبي حنيفة نفسه، أصبح جلياً أن الأخير لا يمكن أن يُعَدّ، في الواقع، المؤسس الفعلي للمذهب. فهو مَدين لأسلافه بالقدر الذي يدين به تلميذاه المتميزان. ومن ثَمَّ فهو لم يكن مؤسساً أو مجتهداً مطلقاً أكثر مما كان أسلافه المباشرون أو معاصروه الذين هم أصغر منه سنّاً، أمثال أبي يوسف والشيباني والحسن بن زياد.

وخير مثال لتطوّر مرجعية أبي حنيفة بوصفه الشخص الأهم في المذهب، نجده في التحول الذي طرأ على مسألة ضريبة العشر التي تُجبى عن الأراضي المزروعة. إذ يروي أبو يوسف عن حمّادٍ عن إبراهيم النخعيّ أنّه قال: ما أخرجت الأرض من قليلٍ أو كثير من شيءٍ ففيه العشر. ثمّ يذكر أبو يوسف أنّ أبا حنيفةَ كان يأخذ بهذا[21]. ويعرض السرخسي، الفقيه المتأخر، القضية على النحو الآتي:

«. . . الأصل في وجوب العُشْر قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾، قيل: المراد بالمكسوب؛ مال التجارة [الثروة التي يجب فيها العشر]، ففيه بيان زكاة التجارة، والمراد بقوله: ﴿وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾؛ العشر. وقال الله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾. وقال ﷺ: «ما أخرجت الأرض ففيه العشر». ثم الأصل عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أن كل ما يستنبت في الجنان [البساتين] ويقصد به استغلال الأراضي ففيه العشر؛ الحبوب، والبقول والرطاب [التمور] والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس [الصباغ][22] في ذلك سواء، وهو قول ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ وقد رُوي أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشر دستجات [وزنات] دستجة، وأخذ فيه أبو حنيفة بالحديث العام «ما سقت

(21) يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (بيروت والقاهرة: دار الشرق، 1405/ 1985)، 158.

(22) الوسمة والورس نباتات عربية جنوبية تستخدم أوراقها كصباغ، تعطي الأولى خضاباً أخضر وتعطي الثانية خضاباً أصفر. راجع جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، 15 مجلداً (أعيدت طباعته: بيروت، دار صادر، 1972)، VI، 254، XII، 637.

السماء ففيه العشر، وما أخرجت الأرض ففيه العشر»، وكان يقول: العشر مؤنة الأرض النامية كالخراج، فكما أن هذا كله يُعَدُّ من نماء الأرض في وجوب الخراج فكذلك في وجوب العشر»[23].

لاحظ هنا أن النخعي، الذي يظهر عند أبي يوسف بوصفه المرجع الرسمي الأصلي للمذهب، قد أزيل تماماً عند التجديد الذي قام به السرخسي، واستُبدِلَتْ به مجموعة من التعابير الدالة على إضافة مرجعية ابن عباس، أحد الصحابة. إن وظيفة إدخال هذه المرجعية بعد الاستشهادات القرآنية والنبوية هي إعطاء الشروط القرآنية الشديدة العمومية وغير المحدّدة ـ لولا ذلك ـ معنى دقيقاً ومحدّداً بصورة واضحة، معنى تحدّده ممارسة ابن عباس المعايَنة الملموسة. وهكذا تكون الرواية الإضافية الأخيرة ممارسة تفسيرية تتيح إيضاح الدلالة الفقهيّة للآيتين القرآنيتين وتعيينها.

في هذا المقطع، لا بدّ من ملاحظة نقطتين: فهناك، من ناحية، تقديم لموضوع الآية مع حاشية السرخسي التفسيرية، وهناك، من الناحية الأُخرى، أبو حنيفة ورأيه. إن التسلسل المنطقي للكيفية التي تنتقل فيها المرجعية مباشرة من القرآن إلى استنباط أبي حنيفة (الذي يتجلّى جزئياً في المناظرة الوظيفيّة للخراج) يغدو واضحاً تماماً. وفي ممارسة إعادة بناء المرجعية هذه، يمحو السرخسي الدّين للنخعي، مبدداً بذلك مرجعية الأخير جملة وتفصيلاً. ويبرز أبو حنيفة، من الناحية الأُخرى، بوصفه مفسر الوحي الأول والمباشر بامتياز، وهذا هو الشرط الضروري لمجتهد مطلق ومؤسس لمذهب.

عند نقطة التمفصل هذه، ثمة سؤال طبيعي يفرض نفسه بحكم الضرورة. لماذا أصبح أبو حنيفة ـ لا النخعي أو حماد أو، بقدر ما يتعلق الأمر بهذه القضية، أبو يوسف أو الشيباني ـ هو من ينسب إليه تأسيس المذهب، ويحقّق بذلك مكانة المجتهد المطلق؟ لا يمكن تقديم جواب شامل في هذه المرحلة من الزمان، ولا

(23) محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، **المبسوط**، 30 مجلداً (القاهرة: مطبعة السعادة 1324/1906)، III، 2.

سيما فيما يتعلق باختيار أبي حنيفة بوصفه المؤسس المفترض لمذهبه (أو اختيار أي من المؤسسين الآخرين المفترضين)، ومَرَدُّ ذلك إلى نقص في معرفة التفاصيل. إلا أنه من الواضح أن صعود أبي حنيفة إلى مكانة مؤسس له صِلة ببروز مفهوم المرجعية في الشريعة. فبمراعاة بعد الدولة العباسية وأي من أدواتها بعداً تاماً تقريباً عن مجال الشريعة، كان لا بدّ أن تتشبّث المرجعية الشرعية بمصدر، وكان هذا المرجع هو الفقيه الرئيس بوصفه شخصية فقهيّة فردية. وبكلمات أُخرى، لا يمكننا عند هذه النقطة الفاصلة أن نوضح لماذا اختير أبو حنيفة تحديداً ورموز المذاهب الأُخرى ليؤدّوا دور المؤسس، لكننا نعرف أنهم حقّقوا المتطلّبات التي فرضتها فكرة المرجعية الشرعية. أما في حالة أبي حنيفة، فقد برز بلا شكٍّ بوصفه مرجعاً على نحو ارتجاعي، وهذا ما تؤكد صحته ملاحظة معبّرة صاغها الجاحظ لتفيد أن أبا حنيفة أصبح ذا شأن بعد أن كان شخصاً غير مُقَلَّدٍ (عظم شأنه بعد خموله)[24]. والأمر المهمّ هو أن الجاحظ المتوفى عام 255/ 868، كان من حيث التسلسل الزمني، قريباً من واقع الذين جاؤوا بعد أبي حنيفة مباشرةً بما يكفي لِعَدِّه مراقباً ثقةً، وأقدم بكثير من أن يخضع للانحيازات الأيديولوجية لبناء المرجعية التي ظهرت في المرحلة التي أعقبته. ويعضد دليل الجاحظ الشهادة المعقولة لعبد الرحمن بن مهدي الذي لاحظ، في نحو نهاية القرن الثاني الهجري (800 ـ 820م)، أن أبرز فقهاء زمانه هم سفيان الثوري ومالك وحماد بن زيد وعبد الله بن المبارك[25]. أما أبو حنيفة فهو غائب غياباً واضحاً عن هذه القائمة.

إن عدم وجود أيّ فعل لأبي حنيفة نفسه، والإضافات والتحسينات والإسهامات غير القابلة للتمييز فعلياً التي قدّمها تلميذاه باسمه، كل ذلك يجعل من أبي حنيفة موضوعاً صعب الدراسة. وبهذا الخصوص، يقدّم مالك بن أنس (المتوفى عام 179/ 795)، رمز المذهب المالكي، مثالاً أفضل للعمليّة التي حُوِّلَ

(24) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، مجلدان (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964)، II، 272.

(25) أبو إسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970)، 94.

بها فقيه مبكر في وقت لاحق إلى مجتهد مطلق وإلى مؤسس.

ففي **الموطّإ**، نجد الإمام مالكاً نفسه في المقام الأول هو ناقل الآراء المعاصرة له أو السابقة، ولا سيّما إجماع علماء المدينة[26]. وفي بعض المراحل، ولو أنه يدافع عن رأيه الخاص، يستنتج المرء، بخاصّةٍ، متى يطوّر من القرآن أو السنّة النبوية موضوعات فقهيّة معينة. وثمة مثال يدخل في صميم الموضوع هو قضية حق المرأة في الميراث في الأسرة. فهنا يقدِّم مالك رأيه الخاص وهو يعتمد على القرآن والسنّة النبوية[27]. وقلّما نراه يصوغ القواعد الشرعية اعتماداً على السنّة النبوية وحدها[28].

وحتى في أمثلة أُخرى، يمكن أن نجد مالكاً مناصراً لرأي دون الشواهد النصية والحجج والبراهين الشرعية المسوّغة لهذا الرأي[29]. وحتى لو افترضنا أن هذه الآراء كانت له، أي، أنه توصّل إليها من طريق الاجتهاد ـ وهو افتراض لا مُسَوِّغ له، كما سنرى لاحقاً ـ تظلّ الحالة هي أن جملة هذه الآراء محدودة نسبياً في الموطّإ.

ومن الواضح غالباً أن الآراء التي ينص عليها مالك في **الموطّإ** ليست كلها له[30]، علماً أن الحالة أيضاً ليست غالباً شديدة الوضوح. ففي أمثلة معيّنة، يبدأ

---

(26) تأثّر مالك بعدد من الفقهاء الأوائل، منهم ابن شهاب الزهري وابن هرمز وزيد بن أسلم وأبو الزناد وأبو الأسود يتيم عروة وأيوب السختياني وربيعة بن أبي عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري وموسى بن عقبة ومحمد بن عجلان. شمس الدين محمد بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1996)، 79 ـ 80.

(27) مالك بن أنس، **الموطأ** (بيروت: دار الجيل، 1414/1993)، 462.

(28) المرجع نفسه، 467. وبشأن الدراسة المفصلة لهرمية تعاليم **الموطّإ**، راجع Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Medinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999). ياسين دتون، **أصول الفقه الإسلامي: القرآن والموطّأ والعمل المديني** (رتشموند: كورزون، 1999).

(29) المرجع نفسه، مثلاً، 452، 461، 464، 756، ومواضع أُخرى.

(30) هذا يُوافق الرواية المشهورة التي غالباً ما تُورَدُ والقاضية بأن مالكاً كان يحجم عن أن يقدّم، أو في الأقل يكره أن يقدم، آراءه الخاصة في كل المسائل التي تعرض عليه: ابن فرحون، **ديباج**، 69 ـ 70. ويقال إن سبب هذا العزوف هو التقوى، إلا أنه =

مالك وكأنه يصوغ آراء تبدو للوهلة الأولى كأنها له، ليظهر لاحقاً أنها ليست كذلك. ففي مسألة تتعلق بفريضة الزكاة، مثلاً، ينص مالك على رأي يصفه لاحقاً بقوله: «هذا أفضل ما سمعته»[31]. ولو لم يكن أفضل ما سمعه، لكان من الممكن جداً أن يجتنّب إبداء أي ملاحظة. وبصورة مماثلة، في مسألة تتضمّن حق الشفعة، يُقَدَّم الرأي بالصيغة المستخدمة غالباً وهي: «قال مالك». وبعد عرض الرأي، يلوذ مالك بالصمت، ويقوم يحيى، أشهر ناقل وراوٍ لـ **الموطّإ**[32]، بإقحام نفسه بصيغة أُخرى من (قال مالك) يشفعها مع ذلك بواحدة من صيغ مالك الشائعة، وهي تحديداً: «وهذا الأمر عندنا»[33]. وما له أهمية خاصة في هذه العبارة هو الكلمة الأخيرة، عندنا، التي جاءت بصيغة الجمع، والتي تشير إلى الفقهاء الحجازيين عموماً والمدينيين منهم خصوصاً. وهنا يتبين أيضاً أن الرأي ليس رأي مالك. فالتعبير عن الرأي الجمعي يتنوع في تفاصيله وفي دلالاته، ودلالة هذه التنويعات ليست واضحة على الدوام[34]. والعبارات الآتية توضح استعمالاتها المتعددة:

1 ـ «وعلى هذا أدركت أهل العلم ببلدنا»[35].

2 ـ «فهذا الذي سمعت من أهل العلم وأدركت عمل الناس على ذلك عندنا»[36].

3 ـ «وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا»[37].

= من المرجع بالقدر نفسه أن ذلك يعود إلى أن مالكاً لم يكن لديه دائماً جوابٌ يقدمه، وبدرجة أقل جوابه الخاص. وفي هذا السياق، قد يكون من المفيد أن نقارن ذلك بتلميذ مالك، حارث بن أسد، الذي لم يكن يُفتي لأنه، باعترافه هو، لم يكن دائماً يعرف الجواب: راجع، 176. لكن ما كان يمكن أن يُعترف به في حالة حارث لا يمكن التفكير به في حالة مالك، لأن الإقرار بالجهل يُناقض مناقضةً أساسيّةً السلطة المرجعية المعرفية التي أسبغها مذهبه عليه بكل إجلال.

(31) مالك، **الموطّأ**، 251، 267، 282، 771، ومواضع أُخرى.

(32) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 6 (1 ـ 14).

(33) مالك، **الموطّأ**، 624، وأيضاً في 584.

(34) المرجع نفسه، 245، 452، 453، 454، 455، 456، 458، 459، 460، 461، 463، 755، 756، 757، 759، 761، 763، 768، 769، ومواضع أُخرى.

(35) المرجع نفسه، 464.

(36) المرجع نفسه، 688.

(37) المرجع نفسه، 583.

4 ـ «الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا. .»[38].

5 ـ «الأمر المجتمع عليه عندنا والسُّنّة التي لا اختلاف فيها والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا. .»[39].

تشير هذه العبارات إلى عُرف واتفاق مجهول المرجع، ولا تقرن باسم أيّ فقيه معين. وهي تلازم إحصائياً ما لا يقل عن واحد من ثمانية (13 من مئةٍ) من الآراء في **الموطّإ**، مقدّرة من خلال عملية جرد حسابية للفصل الذي يدور حول معاملات البيع والشراء، وهو أحد أجزاء **الموطّإ** المهمة[40]. وزيادة على ذلك، يتبيّن من الإحصاء الذي أجريناه أن 27 من مئة من الآراء تُنسب إلى فقهاء أقدم، أشهرهم سعيد بن المسيّب ويحيى بن سعيد وابن شهاب وسلمان بن ياسر[41]. ويعتمد نحو 21 من مئةٍ من الآراء على النصوص المنزلة، وفي المقام الأول السُّنّة النبوية. أما الباقي، وهو 39 من مئةٍ، فهي آراء يُطلِقُها مالك دون مرجعية، لا من نصوص الكتاب والسُّنّة ولا الفقهاء. ويمكننا، كما أسلفنا، أن نوقن على نحوٍ ما بأنّ مصدر هذه الآراء هو مالك نفسه. وهذا يعني أن المجموعة الكاملة لآراء مالك الخاصة لا بدّ أن تكون أقل بكثير من 39 من مئةٍ، وأن الحديث والمادة الفقهية اللذين نقلهما يشكّلان أكثر بكثير من 61 من مئةٍ من محتويات **الموطّإ**. أي إذا ما مضينا بحسابنا الإحصائي في الفصل الذي يدور حول البيوع. إن البحث العشوائي في سائر أجزاء **الموطّأ**، ولو أنه انطباعي على نحو لا يمكن إنكاره، يفضي إلى تأكيد هذا التخمين، الذي قد يكون في الواقع مفرط السخاء في تقويمه لإسهامات مالك الخاصة.

---

(38) المرجع نفسه، 459.

(39) المرجع نفسه، 463.

(40) المرجع نفسه، 539 ـ 593.

(41) المرجع نفسه، 682، 684، 745، 747، 748، 750، 751، 752، 753، 758 (ومواضع أُخرى في ما يتعلّق بابن المسيّب): 456، 676، 669، 680، 681، 743، 774 (ومواضع أُخرى في ما يتعلّق بابن سعيد)، 676، 743، 744، 746، 755 (ومواضع أُخرى، في ما يتعلّق بابن شهاب)، 456، 687، 744، 749، 753 (ومواضع أُخرى، في ما يتعلّق بلسلمان بن ياسر).

ويوثق هذه النتائج توثيقاً فعلياً رواية ابن أويس المتعلّقة بإسهامات مالك، التي توضح ما حاول أن يفعله في **الموطّإ**، وهي رواية جديرة بالتصديق بكلّ الاحتمالات علماً أننا نادراً ما نجدها في المؤلّفات المالكية:

> أما أكثر ما في الكتاب فرأيي، ولعمري ما هو رأي بل سماعي عن غير واحد من أهل العلم المقتدى بهم فكثروا عليّ فغلب رأيي وهو رأيهم ورأي الصحابة أدركوهم عليه وأدركتهم أنا عليه وراثة توارثوها قرناً عن قرن إلى وقتنا، وما كان رأيي فهو هكذا، والأمر المجتمع ما اجتمعوا عليه بلا اختلاف، وقولي: الأمر عندنا فما عمل به الناس عندنا وببلدنا وجرت به الناس وعرفه الجاهل والعالم، وما قلت بعض أهل العلم فشيء استحسنته من قول العلماء، وما لم أسمع منهم اجتهدت على مذهب من لقيت، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وإن لم أسمع شيئاً نسبته إليّ بعد اجتهادي مع السُّنّة، وما عليه أهل العلم والأمر المعمول به عندنا من زمنه ﷺ[42].

ولا يمكن أن تكون هذه الآراء غير جديرة بالتصديق، وليس ذلك بسبب الاحتمال غير المرجّح القاضي بأن فقهاء المذهب المتأخرين وضعوها على لسان مالك فحَسْب، بل أيضاً لأنها ببساطة تامة تُقوض المرجعية نفسها التي تعطي المذهب نفسه بِنيةً، وهذا يوضح زيادةً على ذلك السبب الذي جعل هذه التصريحات لا تحظى بالكثير من الشهرة في الأدبيات المالكية. فمالك نفسه يقرّ بَدْينه الكبير لمرجعية فقهاء المدينة وأسلافه هو وإرثهم، ويفعل ذلك عن طيب خاطر. وكان أتباعه، ولا سيّما خلال مرحلة تشكل المذهب، هم من سعوا، بقصد أو بغير قصد، إلى التقليل من أهمية هذا الدَّيْن.

والآن، في غضون ما يزيد قليلاً على نصف القرن الذي تلا وفاة مالك، أفلح فقهاء المالكية في رفع مالك إلى مقام المرجع الرئيس، وهو المكانة التي وضعته على طريق أن يُجعل مؤسس المذهب. وهذه العملية التي نطلق عليها اسم بناء المرجعية تفصح عن نفسها في المدونة، الكتاب الذي يرتبط باسم

---

(42) أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق عبد الحميد الهرّامة (طرابلس، ليبيا، دار الكاتب، 1989)، 295 ـ 96؛ ابن فرحون، **الديباج**، 72 ـ 73.

عبد السلام بن سعيد التنوخي، المعروف باسم سحنون (المتوفى عام 240/ 854). يظهر مالك، في هذا الكتاب، بوصفه واحداً من المرجعيات الأولى في الشريعة، وينظر إليه بوصفه صاحب الأقوال والآراء الفقهية، سواء أكان هو من صاغها أم لا. والمفاجئ هو أن الكثير من الآراء في **الموطّإ** التي لم يفعل مالك شيئاً سوى نقلها عن أسلافه أو معاصريه المجهولين تظهر في المدونة بوصفها آراءه. فلنتأمل الأمثلة الآتية:

1 - «حدثني يحيى عن مالك أنه سمع أن الدِّية تُقطع في ثلاث سنين أو أربع سنين. قال مالك: والثلاث أحب ما سمعت إلي في ذلك»[43]. وواضح هنا أن هذا ليس رأي مالك الخاص، علماً أنه يُورِدُه إيراد الموافق عليه تماماً. أما في المدوّنة، فالرأي يصبح رأي مالك: «سئل سحنون: ففي كم تؤخذ الدِّية في قول مالك؟ قال: في ثلاث سنين»[44].

2 - «حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه... أن في الأذنين، إذا ذهب سمعهما، الدِّية الكاملة». وهذا الرأي في **الموطّإ**[45] من الواضح، مرّةً أُخرى، أن مالكاً لم يستنبطه بنفسه، لكنه يحول في المدوّنة إلى رأي خاص بمالك. والمدهش أنه يقدم على النَّحو الآتي: «قال مالك: في الأذنين إذا ذهب سمعهما ففيه الدِّية»[46].

3 - «حدثني يحيى: قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في البزِّ يشتريه الرجل ببلد، ثم يقدم به بلداً آخر، فيبيعه مرابحة: أنّه لا يحسب فيه أجر السماسرة، ولا أجر الطي ولا الشد، ولا النفقة، ولا كراء بيت. فأما كراء البزِّ في حملانه فإنه يحسب في أصل الثمن، ولا يحسب فيه ربح إلا أن يعلم البائع من يساومه بذلك كله. فإن ربحوه على ذلك كله، بعد العلم به

(43) مالك، **الموطّأ**، 743.

(44) مالك بن أنس، **المُدوّنة الكبرى**، تحقيق أحمد عبد السلام، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/ 1994)، IV، 567.

(45) مالك، **الموطّأ**، 748.

(46) مالك، **المدوّنة**، IV، 563.

فلا بأس به»[47]. وهذا، بكلّ وضوح، ليس رأي مالك بل الرأي الذي خرج به إجماع فقهاء المدينة. ومرة أُخرى، يُنسب هذا الرأي في المدوّنة إلى مالك نفسه، وتُعاد صياغته بطريقة مماثلة تقريباً. غير أن السطر الافتتاحي مختلف ومعبّر في هذا السياق: «قال مالك في البزِّ يُشترى في بلد فيحمل إلى بلد آخر. قال أرى أن...»[48]. إن النسبة الحصرية إلى مالكٍ جليّة على نحوٍ مؤكَّدٍ.

من الواضح، دون أدنى شك، أن مالكاً هنا، وفي مواضع أُخرى، يُجعل مسؤولاً، لا عن آراء غير منسوبة (هي التي، كما رأينا، لا تخصه بالضرورة) فحَسْب، بل أيضاً عن آراء تؤصلها بصورة واضحة مرجعيات أُخرى محدّدة، سواء أكانت فرداً أم جماعة (أي إجماع فقهاء المدينة). وعلى هذا النحو يكون دور مالك قد حُوّل على يد المالكيّة المتأخرين من كونه ناقلاً في **الموطّإ** إلى المرجع الأول لما كان يظهر آنئذ بوصفه المذهب المالكي[49].

والتغيّر في دور مالك وصورته مماثل على أيّة حال لما حصل في حالة

---

(47) مالك، **الموطّأ**، 581.

(48) مالك، **المدوّنة**، III، 238. والعبارة الأصلية أكثر وضوحاً: «قال مالك في البزّ يشترى في بلد فيحمل إلى بلد آخر، قال أرى أن لا...».

(49) إنه لأمر ذو مغزى أن محمد الفاضل، الذي درس المذهب المالكي بدقّة لكنه لم يعكف على دراسة المسألة التي سميتها بناء المرجعية، يقدم الملاحظة الآتية بشأن ابن القاسم (المتوفى عام 191/ 886) الذي كان يُعَدّ، مع سحنون، أوثق ناقل لمذهب مالك:
«كان من المستحيل الاعتماد على أقوال ابن القاسم فقط، لأنه كانت هناك كثيرٌ من القضايا الفقهيّة التي لم يستطع ابن القاسم أن ينسب فيها رأياً إلى مالك. وهذا ما أرغم الفقهاء المتأخرين على إيراد آراء تلاميذ مالك الآخرين، الذين غالباً ما نسبوا مواقف إلى مالك بالضبط في تلك القضايا التي لم يكن ابن القاسم قادراً على تقديم حل لها. لكن الأهم هو أن موقف ابن القاسم المميز بوصفه الناقل الرسمي للمذهب المالكي يبدو أنه نشأ في تاريخ لاحق. والمفترض، في ما يتعلّق بالقرونِ الأُولى من فقه المالكية، أن الآراء كانت تُقَوَّم على أساس قيمتها الفردية لا على أساس موثوقية ناقل الرأي».
راجع مقالته «المنطق الاجتماعي للتقليد وظهور المختصر»، **الشريعة الإسلامية والمجتمع**، 4 (1996)، 218. لاحظ هنا أن الفاضل يستشعر، لكنه لا يبين بوضوح، عملية بناء المرجعية في المذهب المالكي.

أبي حنيفة، لكن من المؤكد تقريباً أن عدداً كبيراً من الآراء التي نقلها الأخير عن حماد والنخعي وآخرين نسبت إليه في وقت لاحق. وقد أسهمت كل المذاهب، لا المذهب المالكي وحده، في عملية بناء المرجعية هذه. وسوف نرى في الأجزاء اللاحقة من هذا الفصل أن هذه العملية تعززت أكثر من طريق عَزْو آراء إلى المؤسِّسين لم تُجمع من أسلافهم فحسب، بل جُمِعَتْ أيضاً ممن جاؤوا بعدهم. إن بناء مرجعية المؤسسين بوصفهم مؤسِّسين وأئمة كان يعتمد على مصادر سابقة لهم ولاحقة على حدّ سواء.

وكشأن أبي حنيفة ومالك، يخضع محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام 204/ 820) للعملية نفسها. إلا أن الشافعي، بخلاف مالك، يظهر راوياً للحديث والرأي الفقهيّ أقل بكثير مما يظهر بوصفه فقيهاً له آراؤه الخاصة به. وهذا هو الانطباع الذي يخلفه تصفح سِفرِه الجليل «الأم»، الذي يتألف بصورة رئيسة من آراء غير منسوبة، وقواعد فقهيّة مَصوغة دون سند نصي أو حجج شرعية. بيد أن الدراسة المتأنية لهذا العمل تبيّن أن الشافعي لم يكن أقل دَيْناً لأسلافه مما كان مالك وأبو حنيفة. وغالباً ما تكون الحالة حين يتعلّق الأمر برأي أو مبدأ قياسي مشترك بين جماعة الفقهاء، أن يلجأ الشافعي إلى نقله دون أن ينسبه إلى أيّ مرجع محدّد. والمثال النموذجي لذلك يمكن أن نراه في مسألة استئجار الدواب لنقل البضائع:

> «قال الشافعي: وإذا تكارى رجلٌ دابَّةً من مكة إلى مَرٍّ[50]، فركبها إلى المدينة، فعليه الكِراء الذي تراضيا عليه إلى مَرٍّ، فإن سلمت الدابة فعليه كراء مِثلها إلى المدينة، وإن عطبت الدابة فعليه الكراء إلى مَرٍّ وقيمة الدابة. وإن نقصت بعيب دخلها من ركوبه فأثَّر فيها مثل الدبر والعور وما أشبه ذلك ردّها وأخذ قيمة ما نقصها كما يأخذ قيمتها لو هلكت، وإذا رجعت إلى صاحبها أخذ ما نقصها وكراء مثلها إلى حيث تَعَدّى»[51].

وهذا الرأي كان بلا شكّ متداولاً قبل الشافعي، كما تشهد على ذلك

(50) في النص تدعى المدينة مر، وهو اسم مكان لم أستطع تحديده في المعجمات الجغرافية المتداولة. ولعل السياق يفيد أنها (مرو)، مدينة في خراسان.

(51) الشافعي، **الأم**، IV، و29.

المراجع السابقة المستشهد بها في المدونة[52]. وقد نجد دليلاً من النوع نفسه في رأيين يتعلقان بالقتل التراكمي الذي تكون بدايته الأذى الجسدي، كبتر عضو من الأعضاء. فالشافعي يقدم الآراء دون سند نصي أو حجج شرعية، ولا يقدم مرجعاً فقهياً لها. ومع ذلك نجد الآراء نفسها قد ظهرت سابقاً في **الموطّإ** مع بعض التغيير[53]. وعلى المنوال نفسه، لا يوردُ الشافعي أيّ مرجع أو دليل نصي يؤيِّد الرأي القاضي بأن المبلغ الكامل للدِّيَةِ يصبح مستحقاً حين تتلف حاسة السمع تلفاً تاماً نتيجة لأذى جسدي[54]. ومع ذلك يتبيّن أن هذا الرأي منصوصٌ عليه في **الموطّإ** بما يبيِّنُ أن مالكاً قد سمعه من مرجع آخر[55].

ويتألف معظم كتاب **الأم** من آراء من هذا القبيل[56]، بَيْد أن الآراء تكون أحياناً معززة تعزيزاً واضحاً بالإجماع، أو قُلْ بعدم وجود الخلاف. ففيما يتعلّق بأحكام الإيجار والاستئجار، يرى الشافعي، شأنه شأن معظم المقلّدين المتأخرين، أنه مسوَّغ في السنّة، وفي ممارسة عدد من الصحابة، «فمضت بها السُّنة، وعمل بها غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا يختلف أهل العلم ببلدنا علمناه في إجازتها، وعوام فقهاء الأمصار»[57]. وفي كثير من الأمثلة، يكون دفاع الشافعي الوحيد أو مسوِّغه هو عدم المخالفة، وهذا يعني ضمناً وجود الإجماع[58]. وهو، بدرجة أقل، ينص صراحة على وجود رأيين أو أكثر يتعلّقان بمسألة معيّنة. ففي قضية الموت الذي يسبّبه الأذى الجسدي، يقدّم الشافعي رأيين بعد صيغة «قيل»[59]. والواضح أنه لم يصغ أيّاً من الرأيين بنفسه. فهنا يمارس الشافعي

---

(52) مالك، **المدوّنة**، III، 486 ـ 87.

(53) الشافعي، **الأم**، VI، 42، 59. مالك، الموطأ، 760، 762، 743، على التوالي.

(54) الشافعي، **الأم**، VI، 89.

(55) مالك، **الموطّأ**، 748.

(56) هذا ربما يوضح شرط الشافعي القاضي بأن على الفقيه، لكي يكون مفتياً، أن يكون عالماً، من بين ما يكون عالماً به، بالآراء الفقهيّة لأسلافه ومعاصريه (أقوال أهل العلم قديماً وحديثاً). راجع كتاب إبطال الاستحسان في **الأم**، VII، 497.

(57) الشافعي، **الأم**، IV، 30.

(58) المرجع نفسه، IV، 30، 33، 109، 143؛ V، 6، 10 ـ 11، 16، 313، ومواضع أُخرى.

(59) المرجع نفسه، VI، 43.

التقليد، بالضبط بالطريقة نفسها التي مورس بها قروناً طويلة بعد وفاته.

وقد مارس الشافعي شكلاً آخر من أشكال التقليد الذي كثيراً ما لجأ إليه الفقهاء المتأخرون الذين ينتسبون إلى المذاهب الأربعة، وهو، بالتحديد، تسويغ اجتهادات أصبحت لاحقاً تعرف باسم الاتباع[60]. ففي أيام الشافعي كان قد ترسخ تماماً مبدأ أنّه إذا ما رغب رجل في أن يتزوج امرأة خامسة، فإن عليه أن يطلّق واحدة من الأربع الأُول، حَسَب الآية القرآنية [النساء: 3]. والمحاور يسأل الشافعي هل كان الفقهاء الآخرون قد قالوا بهذا الرأي، فيردّ عليه الشافعي بأن الشاهد القرآني كافٍ. لكنه يقرّ بعدئذ بأنّ الآخرين قد قالوا بهذا الرأي، ويمضي إلى تقديم روايتين، رواة إحداهما عبد الماجد ـ ابن سُريج ـ أبو الزبير ـ جابر، ورواة الأُخرى الاثنان الأوّلان من هذه الأسماء مشفوعَين بـ طاووس الذي رَواهُ مسنداً إلى أبيه[61].

إن عزوف الشافعي عن الاعتراف بميله إلى التقليد يمكن أن يلاحظ مبثوثاً في كتاب **الأم**. ففيما يتعلّق بمسألة هبة الزوجة إلى زوجها تحت الإكراه، ينتقد الشافعي رأي أبي حنيفة ويقدّم بديلاً منه رأي ابن أبي ليلى. وبعد أن يفعل ذلك، يعرض رأيه الخاص، الذي يماثل رأي الأخير، أي ابن أبي ليلى[62]. إن عرضه لرأيه دون تقديم أساسه النصي، ودون توضيح حجّته الشرعية في تسويغه إياه، يفيد أنّ الشافعي إما يتبنّى رأي ابن أبي ليلى على ما هو عليه، وإمّا، على الأرجح، يقبله على سبيل الاتباع. وفي كلتا الحالين، لا يكون هو أول من قال بهذا إن افترضنا أن له مذهبه الخاص.

وبالرَّغم من ذلك، يعترف الشافعي أحياناً بدَينه للفقهاء الآخرين. ففيما يتعلّق بمسألة تقديم الزكاة، يَرُدُّ الشافعي مرة أُخرى رأي أبي حنيفة، ويقدّم، هذه المرة، الرأي الذي يذهب إليه كلٌّ من أبي يوسف والشيباني اللذين خالفا شيخهما ـ وهذه ظاهرة يتكرّر حصولها بين مراجع الحنفية الثلاثة. ويعترف الشافعي ـ دون تمنّع

(60) راجع الفصل الرابع، القسم الأول، لاحقاً.

(61) الشافعي، **الأم**، V، 15.

(62) المرجع نفسه، IV، 73.

شديد هذه المرة ـ بأنّ حجة أبي يوسف المؤيِّدة لرأي بديل مختارة بعناية، وأنها مُقدَّمة على رأيه. وفي نهاية العبارة يصرّح الشافعي بأنه يقف إلى جانب رأي أبي يوسف، أو يقول به[63]. وهذا المثال يمكن أن نجده مكرّراً في عدد من المناسبات[64]، لكن المثال الآتي نموذجي:

> قال الشافعي رحمه الله تعالى: قال بعض الناس: ولو ترك ثلاثمئة دينار فقسمها ابنان له، فيأخذ كل واحد منهما خمسين ومئة، ثم يقرّ أحدهما برجل فيقول: هذا أخي، وينكره الآخر. فالذي أحفظ من قول المدنيين المتقدّم: أن نسبه لا يلحق به، وأنه لا يأخذ من المال قليلاً ولا كثيراً، وذلك أن الأخ لم يقرّ له بدَيْن ولا وصية، إنما زعم أن له حق ميراث. وإذا كان له حق بأن يكون وارثاً ورث كما يرث وعقل في الجناية[65]، فلما كان هذا لا يثبت عليه لم يثبت له ولا يثبت له ميراث إلا بأن يثبت له نسب، وهذا أصح ما فيه عندَنا[66].

ولكي يصبح الشافعيّ المرجع الأخير في مذهبه، كان عليه أن يطرح عن نفسه إهاب المقلّد[67]، وهي عملية لبناء المرجعية أُخضع لها كلٌّ من أبي حنيفة ومالك. ويكفي مثال واحد لإيضاح ما نحن بصدده. ففيما يتعلّق بتأجير الأرض، يقدِّم الشافعيّ رأياً ينسبه صراحة إلى سلسلة مرجعية: مالك ـ ابن شهاب ـ سعيد بن المسيب، ولم يمض طويل وقت على وفاته حتى جُعل الشافعي صاحب هذا الرأي[68]. ويعرض ابراهيم المُزني (المتوفى عام 264/ 877) في **مختصره** الرأي

---

(63) المرجع نفسه، IV، 69 ـ 70.

(64) المرجع نفسه، V، 3، VI، 45 (إعادة عرض **الموطإ** حرفياً، 645 ـ 46)، VII، 7، ومواضع أُخرى.

(65) ليكون نسيباً من جهة الأب، عليه أن يكون مسؤولاً عن دفع الدِّية إذا ارتكب أحد إخوته جريمة قتل. وفي الميراث والتزام دفع الدِّية محدّدان، في التطبيق الشرعي، بوصفهما الدالَّيْنِ على القرابات من جهة الأب.

(66) الشافعي، **الأم**، VI، 276 ـ 277.

(67) هذه الصورة يقدمها أدب المناقب الذي أسبغ على الشافعي، تدريجيّاً، دور المؤسس الأول لأصول الفقه. وبشأن التطورات في الجنس الأدبي المسمى أدب المناقب، راجع Wael Hallaq, «Was al-shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?» 599-600. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» 599 ـ 600.

(68) الشافعي، **الأم**، IV، 30.

نفسه، لكنه ينسبه هناك، دون أدنى لبس، إلى الشافعي[69].

وبقدر ما هو جليّ بناء مرجعية هؤلاء الأئمّة الثلاثة في مراحل لاحقة، تبدو العملية وكأنها كانت أكثر انحرافاً في حالة أحمد بن حنبل (المتوفى عام 241/ 855). فأبو حنيفة والشافعي كانا على نحوٍ لا سبيل إلى إنكاره فقيهين من الطِّراز الأوَّل (ولو أن المرء قد يلاحظ عَرَضاً أن تقي الدين السبكي من فقهاء القرن الثامن كان، من بين آخرين، يتمتّع بقدرة عقلية فقهيّة أشد ذكاء بكثير)، ولا يبدو أن مالكاً كان يقف على قدم المساواة معهما بوصفه مجادلاً شرعيّاً أو بوصفه فقيهاً متمرساً. لكنه، مع ذلك، كان فقيهاً على نحوٍ ما. أما ابن حنبل فلم يكن هذا ولا ذاك. كان في المقام الأول محدّثاً وعَقَدِيّاً، وكان انشغاله بالفقه بوصفه فرعاً معرفيّاً متخصِّصاً أدنى انشغال ممكنٍ نوعاً ما. والكثير من مؤهلاته هذه يقرها الأتباع والخصوم على حد سواء. ومن بين الأخيرين، يرفض الطبري، الذائع الصيت، الاعتراف به فقيهاً لأنّه لم يُدَرِّس الفقه البتّة، ولم يكن له تلاميذ في الفقه البتّة[70]. وحتى أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر، استمر هذا الرأي عند بعضهم، ولربما بين بعض الحنابلة أنفسهم[71]. ففي المؤلّفات المتعدّدة عن الشيوخ والفقهاء، يهمل ابن قتيبة، والمقدسي، والطحاوي، والقاضي النعمان، والدبوسي، والعلاء السمرقندي، إيراد اسمه، علماً أن المقدسي يورده في عداد علماء الحديث[72].

---

(69) ابراهيم المزني، **المختصر**، المنشور بوصفه المجلد IX من الأم للشافعي، IX، 139.

(70) راجع مقدّمة ابن جرير أبي جعفر الطبري؛ **اختلاف الفقهاء** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1980)، 10.

(71) عبد الرحمن شهاب الدين بن رجب، **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة**، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952 ـ 53)، I، 156 ـ 57، وهو يسوق ملاحظة ابن عقيل وهي أن بعض الأحداث الجهّال يقولون: أحمد ليسَ بفقيهٍ، لكنّه مُحَدِّثٌ. لكنه يعترض على ذلك، وهذا متوقع من متأخر موالٍ لابن حنبل تحديداً.

(72) الطبري، **الاختلاف**، 15 ـ 16. أما القاضي النعمان بن محمد (المتوفى عام 351/ 962)، فراجع كتابه **كتاب اختلاف أصول المذهب**، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، 1973)، 66. وفي حديث النعمان عن فقهاء السنّة، يروي (راجع، 127) أنهم يزعمون أن الإجماع يقتصر على مالك وأبي حنيفة والشافعي والأوزاعي وأصحابهم من الفقهاء.

وقد كتب ابن عبد البر رسالة كاملة في فضائل أئمّة المذاهب ـ في الأقل المذاهب التي كانت قائمة في أيامه ـ لكن ابن حنبل لم يكن منهم[73]. ويُروى أن أبا بكر الأثرم، أحد الحنابلة، قال إنه درج على دراسة الفقه وعلم الاختلاف حتى جلس في مجلس ابن حنبل، وحينها تخلى تخلياً تاماً عن سبيل التعلم هذا لينصرف إلى الحديث[74]. ويعترف الطوفي، الفقيه الحنبلي المتأخر، صراحة بأنّ ابن حنبل «كان لا يرى تدوين الرأي بل همّه الحديث وجمعه»[75]. وصورة ابن حنبل هذه كانت شائعةً وظلّت كذلك قروناً كثيرة لاحقة[76].

وعلى هذا النَّحو يبرز ابن حنبل بوصفه مؤسساً بدرجة أقل من أي من الرموز الثلاثة الأُخرى. وبوصفه عالِمَ حديث بامتياز، كان شغله الشاغل تحديداً هو الحديث، لا الفقه. ويمكننا أن نفترض، فقط بحكم التطوّرات اللاحقة التي جعلت الحنابلة أصحاب مذهبٍ فقهيٍّ، أنه تحدّث فعلياً في بعض المسائل الفقهيّة، وأنه عبَّرَ عن الآراء الفقهيّة في المقام الأول من خلال الحديث. ولعل هذه هي النواة التي عمل بها أتباعه، والتي أتقنوها وفصلوا فيها[77]. ولذلك ليس من قَبيل المبالغة أن نؤكد أن البدايات الصريحة للحنبلية الفقهية ينبغي أن تُعيّن حدودها بالنشاطات الفقهية للجيل الذي تلا ابن حنبل، المرتبط بطبيعة الحال بأسماء كأبي بكر الأثرم (المتوفى عام 261/ 874)، وعبد الله الميموني (المتوفى عام 271/

(73) المرجع نفسه، 16.

(74) محمد بن أبي يعلى البغدادي بن الفراء، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952)، I، 72، 296.

(75) نجم الدين الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407/ 1987)، III، 626 ـ 27.

(76) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (المتوفى بعد 1046/ 1636)، **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1983)، VI، 21.

(77) إن نقص اهتمام ابن حنبل الملحوظ بالفقه لا تتّفق وحقيقة أن المؤلّفات الحنبلية المتأخرة تروي رأيين أو ثلاثة آراء (تُعرَف عادة بالرِّوايات) يقال إنّ ابن حنبل قال بها فيما يتعلّق بقضية مفردة. والتفسير الوحيد الذي يمكن تصوّره، حسبما أرى، هو أن هذه الروايات نسبها إليه أتباعه لاحقاً، لكنها إحالة جرت بوسائل غير التخريج (كما سنناقش قريباً في هذا الفصل).

887)، وأبي بكر المروزي (المتوفى عام 275/ 888)، وحرب الكرماني (المتوفى عام 280/ 893)، وابراهيم بن إسحاق الحربي (المتوفى عام 285/ 898)، وابني الإمام أحمد بن حنبل صالح (المتوفى عام 266/ 880) وعبد الله (المتوفى عام 290/ 903)[78]. (الغريب أن يقال إنّ ابن الأثرم كان الشخصية المحورية في التطوير المبكر للمذهب الفقهيّ الحنبليّ، في حين أن دراسته للفقه انقطعت بمجرد أن دخل دائرة ابن حنبل). لكن يقال إن هؤلاء الشيوخ، بين شخصيات أُخرى أقل شهرةً، لم يكونوا سوى ناقلين لآراء ابن حنبل وأقواله. فما من أحَدٍ منهم قام، مثلاً، بتأسيس نظام كامل، أو حتى قريب من الكمال، للمنهجيّة الفقهية للإمام المؤسس. وتُرِكَ لأحمد بن محمود أبي بكر الخلال (المتوفى عام 311/ 923) أمر جمع ما كان يُنظر إليه بوصفه أقوال الإمام المتناثرة. ويُروى أن الخلال جاب الآفاق بحثاً عن تلاميذ ابن حنبل الذين سمعوه يتحدّث في مسائل فقهيّة، وكانت له معرفة لعددٍ كبير منهم، ومنهم ابنا ابن حنبل وإبراهيم الحربي[79]. ويلاحظ الفرّاء، وهو كاتب سير كبير وفقيه من فقهاء المذهب الحنبلي، أن مجموعة آراء الفقيه المؤسس وأقواله للخلال لم يكن لها نظير، لا من قبل ولا من بعد[80].

ولن يكون من قبيل المبالغة إذن أن يقال إنّ المذهب الحنبلي ما كان ليظهر بوصفه كياناً فقهياً البتّة لولا مشروع الخلال وطموحه. إذ إنّه لكي يفعل ذلك كان على ابن حنبل أن يقدّم سلسلة واسعة من المبادئ والآراء الفقهيّة، وكان سيحتاج بلا شكّ إلى عون في هذه المهمة. وهذه المساعدة جاءت من أتباعه ولا سيّما الجيل الذي تلاهم (الأتباع). فهم، كالأحناف والمالكية والشافعية قبلهم، نسبوا إلى مؤسسهم الأول آراء قال بها أو اعتُقد أنه قال بها، سواء أتأصَّلَتْ هذه الآراء لديه

(78) موفق الدّين بن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق صدقي جميل ويوسف سالم، 4 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1992 ـ 94)، I، 10، ابن الفراء والطبقات، II، 12. إن حقيقة أن السبكي (الطبقات، II، 26) يقدم للحربي موجز سيرة ذاتية يفيد أنّ تلاميذ ابن حنبل لم يكونوا يدرسون حصرياً ـ ولا حتى على نحوِ رئيسٍ ـ على يديه، كما هو واضح أيضاً في حالة ابن الأثرم.

(79) ابن الفراء، **الطبقات**، II، 12 ـ 13.

(80) المرجع نفسه، II، 113.

بوصفه مجتهداً أم لا. وفي حالة ابن حنبل العَقَدِيّ الوجهة وعالم الحديث وإمام المحنة، كان إضفاء صفة المرجع الفقهيّ على شخصيته ومهمة الاضطلاع بها وإنجازها أقل صعوبة بكثير، وذلك بالرَّغْم من سجله الناقص نقصاً مشهوراً بوصفه فقيهاً.

إن بناء المرجعية للشخصيّات المشهورة للمؤسسين المفترضين ينبغي أيضاً أن يُنظر إليها في السياق الأكبر لتطور الشريعة الإسلامية. ولأنها متنوّعة في طبيعتها وناشئة منذ بدايتها بوصفها شريعة فقهاء، كانت المرجعية الشرعية خلال القرنين الأولين للإسلام متناثرة. فقد كان هناك فقهاء كثر أبدوا مبادئ مكوّنة من عناصر متعددة، يعود بعضها إلى أسلافهم ومعاصريهم ممّن هم أكبر منهم سنّاً، وبعضها من إنتاجهم الخاص. ومن المهم أن ندرك، كما بيّنا ببعض التفصيل آنفاً، أنّه ما من أحد من هؤلاء المؤسسين الفقهاء أسَّس مذهبه الخاص منفرداً، كما تريدنا كتب الطبقات اللاحقة ـ عموماً ـ أن نعتقد. والحقّ أنّ حالة ابن حنبل بحدّ ذاتها حجة تشهد بدقةٍ على عكس ذلك. بل يمكن المضي في الحجّة أبعد من ذلك: فإذا كان ابن حنبل قد حُوّل، بالرَّغْم من كلّ الخلافات، إلى مؤسس مذهب، فلا عجب حينئذ أنه كان بإمكان أيٍّ من الفقهاء الذين هم أكثر شهرةً أن يصبح خلال هذه المرحلة المبكرة مؤسساً أيضاً.

وخلال القرنين الثاني/ الثامن، والثالث/ التاسع، كانت المرجعية الفقهية مُتناثرةً لدرجة أنها لم تكن قادرة على تلبية شروط التطوّر الفقهيّ ومتطلّباته. فالمرجعية، تحديداً، ينبغي أن يكون لها موضع محدّدٌ بوضوح، ولكي تكون فعالة، يجب أن تُدرك بوصفها كذلك. وقد تحقّق هذان الشرطان في شخص العالم ـ الفقيه، الذي جُعل مؤسس مذهب، من خلال عملية العَزْو المرجعية. وحتى في القرون اللاحقة، مع التحزّبات المذهبية المذهلة للأتباع المتأخرين، بقيت مرجعية المؤسس هي أكثر المرجعيّات دلالة وأهمية، على الرَّغْم من أن كلّ أقواله، المنسوبة إليه والأصلية على حد سواء، لم تكن كافية لتلبية مقتضيات التطبيقات القضائية اللاحقة وعاجزة بمفردها عن إمداد المذهب برمته بأسباب الحياة. وبالرَّغْم من أن المؤسس ظلّ في القرون المتأخرة أكثر الشخصيّات الفقهيّة تقديساً في

المذهب، بقي أكثر قليلاً من فقيه وسط أنداد أكفياء. وتألّفت أقوال المذهب المعْتَمَدَة، أصول المذهب، من أقوال نشأت أصلاً لدى عدّة فقهاء، إلا أن كلّ هؤلاء الفقهاء والآراء التي قالوا بها كانت تُدرج تحت الوصاية الاسميّة للمؤسس. إن إنشاء المرجعية في شخص المؤسِّس كان جزءاً من المسعى الأوسع لبناء مرجعية المذهب، أحد أعظم منجزات الشريعة الإسلامية.

III

لقد ألمحنا فيما سبق إلى أن عملية بناء المرجعية لم تتضمّن فصل رموز المذاهب عن إسهامات أسلافهم فحَسْب، أسلافهم الذين كانوا مَدينين لهم، بل إن المسار استلزم أيضاً تقوية مرجعية المؤسسين المفترضين من طريق إسنادهم بآراء ربما لم يقولوا بها البتّة. والتشكيل الفقهي لهذه الإسنادات المذهبية والطريقة التي مرت بها في مسار عملية الإسناد هما ما سيشكل اهتمامنا في الصفحات الآتية.

وقد يبدو تناقضاً للوهلة الأولى لو تكلمنا على الاجتهاد بوصفه جزءاً من نشاط المقلد، لكن هذه هي الحال على أية حال. ولقد رأينا في الفصل الأول أن الطبقات تعترف بمجموعة من الفقهاء تحت مرتبة المجتهدين المطلقين، مجموعة مُيِّزَت بالصفة المزدوجة، صفة كونهم مقلّدين للإمام المؤسس، وفي الوقت نفسه مجتهدين قادرين على استنباط الأحكام الشرعية من خلال عملية التخريج[81]. وهذه

(81) أصول المعنى الاصطلاحيّ لهذا المصطلح ليس من السهل على أية حال إعادة تركيبها، فما من أحد من فقهاء القرن الثاني/ الثامن، ومنهم الشافعي، يستعمل المصطلح بأيّ معنى اصطلاحيّ واضح. وأول استعمال شبه اصطلاحيّ له نجده، حسبما أعلم، في كتاب الأمر والنهي للمزني، إذ يستخدم المصنّف مصطلح مخرج (حرفياً بمعنى منفذ) قاصداً ما يشبه حلاً لمعضلة، أي طريقة للخروج من مشكلة من طريق الاستنباط الشرعي. لكن من الواضح تماماً أن المزني يوظف المصطلح مُراعِياً مذهب الشافعي، وهذه هي الحالة دائماً تقريباً في هذه الرسالة. راجع كتابه **الأمر والنهي**، في روبرت برونشفيغ، Robert Brunschvig «Le Livre de L'ordre et de la défense d'al-Muzani», *Bulletin d'études orientales*, II (1945-46): 94 ـ 154، وفي 153 ـ 156، 158، 161، 162، وغيرها من المواضع. والجدير بالملاحظة، عرضياً، أن التخريج بوصفه طريقة =

الفعالية المهمّة، التي غفلت عنها الدراسات الحديثة[82]، كانت إلى حدّ كبير مسؤولة عن التطورات المذهبية المبكرة للمذاهب الشخصية، التي تتحدد ذروتها بين بداية القرن الرابع/العاشر، ونهاية القرن الخامس/الحادي عشر، علماً أن آثارها القوية يمكن أيضاً أن تُلاحظ طوال القرون اللاحقة[83].

ويذكر ابن الصلاح أنّ المجتهد المقيّد يُمارس التخريج على أحد أساسين؛ الأول: نص مُعَيَّن لإمامه في مسألةٍ معيَّنةٍ أو، في غياب نص كهذا، يتجه إلى النصوص في الحالة الثانية ويستنبط منها حكماً فقهيّاً حسب المبادئ والمنهجية التي أرسى أسسها إمامه. وهذا ما يفعله مُراعياً نمط الاستنباط الذي عادة ما يستخدمه الإمام[84]، وبهذا المعنى تظهر في التخريج السمات نفسها التي تظهر في الاستنباط الذي يشكل الاجتهاد التقليدي الكامل للفقيه الكبير. لكن في نوعي التخريج كليهما يقال إن الانسجام مع أُصول الإمام الفقهيّة والقواعد العامة والخاصة للشريعة هي محور الاهتمام الأول.

أصبح الأساس الأول معروفاً باسم التخريج والنقل، في حين أعطي الثاني، بوصفه فعالية أكثر استقلالاً نسبياً، اسم التخريج. وهذا الأخير يتضمن، من ضمن ما يتضمنه، الاستنباط على أساس القواعد العامة، مثل قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، ولا تكليف بغير قدرة. وفي هذا النوع من الفعالية، يأخذ المجتهد المقيد هذه القواعد بوصفها قياسه التقريبي ويحلّ المشكلات استناداً إليها.

= للاستنباط ليس مقدّماً، بوصفه قاعدةً، في كتب أصول الفقه. ولا يظهر بوصفه مصْطلحاً متخصصّاً في أي من المعجمات المتخصّصة الرئيسة، مثل **كشّاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي و**التعريفات** للجرجاني.

(82) الكتاب الوحيد الذي يخصّص بعض الدراسة لفعالية التخريج المتأخرة، لا المبكرة، هو، حسبما أعلم، Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Din al-Qarāfi* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 91-96. (شيرمان جاكسون، **الشريعة الإسلامية والدولة: القانون الدستوري لشهاب الدين القرافي** ليدن، 1996)، يتعامل جاكسون مع هذه القضية من منظور القرافي المحدد ولا يصب اهتمامه لا على بنية الاستنباط المطلوب في هذه الفعالية ولا على دوره في التطور الشرعي المبكر.

(83) راجع الحاشية 32 ـ 130، لاحقاً.

والمثال الآتي، من المذهب الحنبلي، يوضح فعالية التخريج والنقل: فإذا ما نوى أحد الصلاة وهو يرتدي ملابس غير طاهرة ـ الافتراض هو أن الملابس الطاهرة غير متاحة عندئذٍ ـ فإن عليه مع ذلك أن يصلي لكن عليه أيضاً أن يقضي الصلاة حين يُتاح له الثوب المناسب، ويقال إن هذا هو رأي ابن حنبل. والرأي الآخر الذي روي عنه يتعلق بالصلاة في مكان غير طاهر. وقد ارتأى، بخلاف الحالة الأولى، أنه إذا ما صلى أحد في مكان كهذا، فليس عليه القضاء. وفي مراحل لاحقة ظهر في المذهب الحنبلي المبدأ القائل إن طهارة موضع الصلاة والملابس التي ترتدى عند أدائها من شروط صحة الصلاة. وعلى هذا الأساس أصبحت القضيتان متشابهتين، ومن ثَمَّ، موضوعاً للآراء المتبادلة. أي، بكلمات أُخرى، أصبحت القواعد الشرعية المرتبطة بالحالتين تبادلية فيما بينها، مؤدية بذلك إلى نشوء قاعدتين شرعيتين متناقضتين لكلٍّ منهما. وها هو نجم الدين الطوفي يوضح كيف حدث ذلك:

> ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد، نُصَّ عليه. ونُصَّ فيمن حُبس في موضع نجس فصلى، أنه لا يعيد، فيتخرج فيهما روايتان وذلك لأن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة. وهذا وجه الشبه بين المسألتين. وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد، فيُنْقَلُ حكمه إلى المكان، ويتخرج فيه مثله. ونص في الموضع النجس على أنه لا يعيد، فينقل حكمه إلى الثوب النجس، فيتخرج فيه مثله، فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان، إحداهما بالنص والأُخرى بالنقل[85].

واستناداً إلى مجد الدين ابن تيمية (المتوفى عام 652/ 1254)، جد تقي الدين ابن تيمية، يروي الطوفي مسألة أُخرى من مسائل التخريج والنقل: إذ تُعَدّ الوصيّة الخطية بإرث صحيحة عند الإمام. إلا أن الشهادة على وصيّةٍ خطية بإرث تُعَدّ غير صحيحة وباطلة إذا أُدليَ بالشهادة دون علم بتفاصيلها. وهكذا فإن بطلان الشهادة يجعل الوصية نفسها باطلة. والحجة التي لاحظناها في مسألة الصلاة واردةٌ هنا أيضاً، إذ إنّ الصفة المشتركة هي الوصية الخطية بإرث. ونتيجة هذا الاستنباط

---

(84) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 97.

هو أن كل مسألة تقتضي حُكمين مختلفينِ، أحدهما الصحّة، والآخر هو البطلان[86].

وخلال مرحلة ما بعد تشكل المذاهب، حين كانت مرجعية الإمام المؤسس تُعَدّ غير قابلة للنقاش، أصبحت فعالية التخريج والنقل محصورة، لجهة المرجع، بآراء الإمام وأتباعه. لكن، في الواقع الفعلي وقبل تشكل المذاهب بوصفها جهة تشريعية، كانت هذه هي الحالة على الإطلاق. فالفقيه الشافعي المبكر ابن القاص (المتوفى عام 335/ 946) ينقل عشرات، وربما مئات، من المسائل التي مُورِسَ فيها التخريج ضمن حدود مجموعة قواعد الإمام وأقواله الفقهيّة، أو خارجها. (فهو في الحقيقة يعترف، على الرَّغم من كونه شافعيّاً، بأنّ كتابه «أدب القاضي» يقوم على أقوال الشافعي وأبي حنيفة على حدٍّ سواء[87]. ففي مسألة الأخرس، اختلف الشافعي وأبو حنيفة اختلافاً صريحاً في إمكان قبول شهادته إذا كان يعرف لغة الإشارة (يعقل الإشارة). وابن سُريج (المتوفى عام 306/ 918)، الشافعي المتميز وشيخ ابن القاص، مارس التخريج على أساس ذلك، والنتيجة هي قبول الرأيين المتناقضين في هذه المسألة: الأول هو أن الشهادة صحيحة، والثاني هو أنها باطلة[88]. وأهم ما في رواية ابن القاص أن نشاط ابن سُريج نُظر إليه بوصفه يقع ضمن الحدود التأويلية للمذهب الشافعي. فهو يروي أن ابن سُريج قد توصل إلى هذين القولينِ «على طريقة الشافعي» (فخرّجها أبو العباس ابن سُريج على مذهب

---

(85) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 641.

(86) المرجع نفسه، III، 642.

(87) أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري بن القاص، **أدب القاضي**، تحقيق حسين الجبوري، مجلدان (الطائف: مكتبة الصديق، 1409/ 1989)، I، 68. إن غياب المذاهب، ومن ثَمَّ غياب الولاء للمذهب، خلال القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع يوضح أيضاً التأثيرات المتبادلة بين مؤسسي المذاهب وأتباعهم. وهكذا ينبغي ألاّ نُخَطِّئ الرواية القائلة إنّه حين التقى أبو يوسف والشيباني مالكاً، تخليا تقريباً عن ثلث ما كانا قالاه في الكوفة موافِقَيْنِ المذهب المالكي: الراعي، **انتصار الفقير**، 204. وبالرغم من الاستعمال الدعائي الذي استخدمت فيه هذه الرواية، يمكن مع ذلك عدّها صحيحةً في ضوء ما نعرفه من التأثيرات المذهبية المتداخلة.

(88) ابن القاص، **أدب القاضي**، I، 306.

الشافعي على القولين)[89]. وقد تصادف عملية عَزْو مماثلة في مسألة معاملة القاضي بالمساواة (أو بغير مساواةٍ) للمدّعي والمدَّعى عليه في محكمته، فيذكر ابن القاص أنّ رأي الشافعي هو أن على القاضي ألا يسمح لأحد الطرفين بأن يدلي بحججه أمام المحكمة مالم يكن الطرف الآخر حاضراً. وقد جاء ابن سُريج بهذا الرأي من طريق التخريج (قاله ابن سُريج تخريجاً)[90]. وقد أصبح تخريج ابن سُريج الرأي المعتمد للشافعي.

ويبدو أن الاعتماد على مذهب أبي حنيفة كان ممّا اعتاده ابن سُريج[91]. فالأول رأى، مثلاً، أنه إذا شهد شهود أربعة على وقوع الزنى، لكنهم اختلفوا جميعاً في المكان المحدد في المنزل الذي وقع فيه الفعل، فإن حد الزنى ينبغي أن يقام بغض النظر عن ذلك. وحجة أبي حنيفة، بإقرار جميع العلماء، أملاها الاستحسان[92]، لأن القياس لا يجيز إقامة الحد حين يكون هناك شك، بل يقتضي أن يطبق فقط حين يتفق الشهود جميعاً على المكان المحدّد الذي قيل إن الفعل وقع فيه. وفي مسألة زنى أُخرى، فإن الرأي المعتمد للمذهب الشافعي أنه إذا ما شهد شاهدان أن رجلاً واقع امرأة عن تراضٍ، وشهد شاهدان آخران أنه

---

(89) المرجع نفسه.

(90) راجع، I، 214: راجع أيضاً السبكي، **طبقات**، II، 94 ـ 95.

(91) وعلى رأي الشيباني أيضاً. فليس مفاجئاً إذاً أن ابن سريج، العالم الأشهر في المذهب الشافعي بعد الشافعي نفسه، والمسؤول عن نجاح الشافعية الاستثنائي، يظهر في أدب الطبقات الشافعية بوصفه قد أقام مذهبه على أساس فقه الشيباني وقواعده الأصولية. إذ ذكر الشيرازي في المكان نفسه أن ابن سريج فرَّع على كتب محمد بن الحسن، أي استنبط أحكاماً شرعية على أساس مذهب الشيباني. ولعله بسبب ذلك عبر الشافعية المتأخرون عن بعض التحفظات بشأن طبيعة أقوال ابن سريج. ومن العبارات التي غالباً ما تورَد العبارة التي صاغها أبو حامد الإسفراييني الذي قال إننا (نجري مع أبي العباس في ظواهر الفقه دون الدقائق). راجع الشيرازي، **الطبقات**، 109، ابن قاضي شهبة، **طبقات**، I، 49.

(92) بشأن الاستحسان، راجع Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 107-11. وائل حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية** (كمبردج، 1997)، وصدر مترجماً إلى العربية عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

أكرهها، فهو لا يُعَدّ في هذه الحالة عرضة لعقوبة الرجم التي تفرضها إقامة الحدود. وباتباع مبادئ التخريج كما ذكرنا آنفاً، نقل ابن سُريج القاعدة الشرعية في الحالة الشافعية إلى الحالة الحنفية، والنتيجة أنه إذا وجد شكّ في حدوث الجماع بوصفه إكراهاً أو بالتراضي، فإن الرجل ينبغي أن يلقى العقوبة القصوى على الرَّغْم من ذلك[93].

وابن القاص مارس أيضاً التخريج، حاصداً لمذهبه الثمار التي تعهدها بالرعاية الأحناف والفقهاء الآخرون، ومنهم الشيباني ومالك[94]. وارتكز تخريجه إلى حد كبير على مذهب الشافعي إلى جانب آراء الحنفية، لكنه كثيراً ما كان يعتمد على آراء أبي حنيفة وَحدَهُ[95]. ويخرج بآراء مستنبطة كان يَرى هو ومن جاءَ بعدَهُ أنّ أصلها شافعي. والغالب أن الاستعارة هذه من الآراء المذهبية لمذهب آخر وعزو الرأي المنقول إلى مذهب المرء الخاص وإلى مؤسسه كانت على أية حال مقصورة على الشافعيّة. وليس من غير المألوف، مثلاً، أن تجد آراء حنبلية قد استنبطت من طريق التخريج من مصادر حنفية أو مالكية أو مصادر أُخرى[96]. لكن إذا كانت فعالية التخريج قد تضمّنت على نحوٍ معتادٍ الاستمداد من الذخيرة المذهبية للمذاهب الأُخرى، فإنه يمكن عدّ الشافعيّة المبتدعين الأُوَل، لأنهم، كما

(93) سيف الدين أبو بكر محمد القفال الشاشي، **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، تحقيق ياسين درازكا، 8 مجلدات (عمان: دار الباز، 1988)، VIII، 306.

(94) ابن القاص، **أدب القاضي**، I، 105، 106، 109 ـ 10، 112، 114، 136، 146، 195، 198، 213، 251، 255، 54 ـ 253، 251؛ II، 359، 423، ومواضع أُخرى. راجع 84 ـ 87 سابقاً.

(95) المرجع نفسه، I، 112، 213؛ II، 359، 420، 447، ومواضع أُخرى. راجع مثلاً I، 251، II، 417، بشأن الاعتماد على أبي حنيفة وتلميذيه فقط.

(96) علاء الدين علي بن محمد بن عباس البعلي، **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت: دار الفكر 1396/ 1949)، 15. كثيراً ما يُستشهد بابن المنذر المتوفى عام 318/ 930، في مؤلّفات الحنابلة بوصفه مرجعاً، علماً أنه لم يكن حنبلياً. والحقّ أنّ كتاب السير ذكروا أنّه كان مجتهداً مستقلاً، بالرغم مما يقال أيضاً من أنه كان من علماء المذهب الشافعي المتميّزين وأنه شارك في التخريج على وفق القواعد الشافعية. وبشأن ابن المنذر، راجع النووي، **المجموع**، I، 72. السبكي، **الطبقات**، II، 126 ـ 29.

يشهد الطوفي، كانوا ميالين إلى ذلك بصورة خاصة[97].

لكن الأحناف لم يتخلّفوا عنهم كثيراً. ففي موضع سابق في هذا الفصل، ناقشنا المستوى الأول من مستويات التصنيف الهرمي للأقوال الفقهيّة الحنفية. ففي هذا التصنيف، توجد ثلاثة مستويات للأقوال، وكل مستوى يتألف من فئة أو أكثر. والمستوى الأعلى للأقوال المعتمدة، المعروف باسم **ظاهر الرواية** أو مسائل الأصول، نجده لدى الشيوخ الثلاثة الأوائل، أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني[98].

وما أعطى هذه الأقوال سلطتها المرجعية التي تتمتع بها أنها نُقلت عبر عدد كبير من القنوات عن فقهاء ثقات. ويعزى عدد محدود من هذه الحالات التي تنتمي إلى هذه الفئة من الأقوال إلى زفر والحسن بن زياد. ويطلق على المستوى الثاني مصطلح **مسائل النوادر**، وهي مجموعة من الأقوال تنسب أيضاً إلى الشيوخ الثلاثة لكن بلا إقرار سلطة مرجعية لا من جهة الرواةِ المؤهلين تأهيلاً عالياً ولا من جهة العدد الكبير لطرق الرواية[99]. ويتألف المستوى الثالث مما اصطلح على تسميته بالوقائع أو النوازل، وهي حالات لم يتناولها الشيوخ الأوائل ونظر فيها الفقهاء المتأخرون. وكانت هذه الحالات جديدة والفقهاء الذين سئلوا عنها وقدّموا إجاباتٍ

---

(97) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 642. توضيح الطوفي هو أن مذهب الشافعي، الذي كثيراً ما تضمن أكثر من رأي لكل حالة، أدى إلى ظهور النشاط الثري للتخريج.

(98) المؤلّفات التي تجسد مذاهب الثلاثة هي ستة مؤلّفات، جمعها كلها الشيباني. وهي: **المبسوط**، و**الزيادات**، و**الجامع الكبير**، و**الجامع الصغير**، و**السِّير الكبير** و**السِّير الصغير**. راجع ابن عابدين، **الحاشية** I 69. لكن ابن عابدين في شرحه للمنظومة 17 ـ 18، يقدّم تمييز ابن كمال بين ظاهر الرواية ومسائل الأصول، وهو تمييز يعتمد فيه على تفريق السرخسي بينهما. والأول، كما يرى ابن كمال، يقتصر على الكتب الستة المذكورة، أما الأخير، فقد يُدرج حالات تنتمي إلى النوادر التي تشكل الفئة الثانية من فئات الأقوال.

(99) تتضمن هذه المؤلّفات **كيسانيات** الشيباني، و**هارونياته وجرجانياته**، و**محرّر ابن زياد**، وكتاب **الأمالي** لأبي يوسف.

لها كانوا كثيرين[100]. وما له أهميته ودلالته الخاصة هنا هو أن الغالبية العظمى من هذه الحالات أجيب عنها من طريق التخريج[101]. ومن الذين ارتبطت أسماؤهم بهذه الفئة من المذهب الحنفي عصام بن يوسف (المتوفى عام 210/ 825)، وإبراهيم بن رستم (المتوفى عام 211/ 826)، ومحمد بن سماعة (المتوفى عام 233/ 848)، وأبو سليمان الجوزجاني (المتوفى بعد عام 200/ 815)، وأحمد أبو حفص البخاري (المتوفى عام 217/ 832)، ومحمد ابن سلمة (المتوفى عام 278/ 891)، ومحمد بن مقاتل (المتوفى عام 248/ 862)، وناصر بن يحيى (المتوفى عام 268/ 881)، والقاسم بن سلام (المتوفى عام 223/ 837)[102].

وكَوْن التخريج قد مورس بكثافة خلال عدّة قرون حقيقة تؤكدها كتابات الفقهاء الذين ظلوا فاعِلينَ حتى أواخر القرن السابع/ الثالث عشر[103]. فبالرَّغم من أن النشاط نفسه عرف باسم التخريج، فإن ممارسيه في المذهب الشافعي أصبحوا يعرفون باسم أصحاب الوجوه[104]. وقد استمرت تسمية أصحاب التخريج في المذاهب الحنفي والمالكي والحنبلي، كما تشهد على ذلك الاستعمالات الاصطلاحيّة في كتب الطبقات والمتون الفقهية. وزيادةً على الأسماء التي ذكرناها

(100) ابن عابدين، **الحاشية** I 59. راجع أيضاً حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مجلدان (استنبول، مطبعة وكالة المعارف الجليلة، 1941 ـ 43)، II، 1281.

(101) ابن عابدين، الحاشية I، 50. ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 25، شاه ولي الله، **عقد الجيد**، 19.

(102) ابن عابدين، **الحاشية** I، 69.

(103) ابن أبي العز الحنفي، **الاتباع**، تحقيق محمد عطاء الله حنيف وعاصم القريوتي، (عمان، غير منشور، 1405/ 1984)، 62. وبشأن التاريخ العام للتخريج ـ مع الحذر في استخدامه ـ راجع يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، **التخريج عند الفقهاء والأصوليين** (الرياض: مكتبة الرشد 1414/ 1993). ويؤكد ابن الصلاح المتوفى عام 643/ 1245، أن ممارسة التخريج، حين لا يوجد رأي ثابت في أي مكان، كانت **سائدة** مدداً طويلة (يجوز له أن يفتي فيما لا يجده من أحكام الوقائع منصوصاً عليه لإمامه بما يخرجه على مذهبه، هذا هو الصحيح الذي عليه العمل وإليه مفزع المفتين من مدد مديدة). راجع كتابه **أدب المفتي**، 96.

(104) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 97.

آنفاً، في الآتي لائحة بأسماء الفقهاء الذين يوصفون في هذه الكتب بأنّهم قد شاركوا مشاركةً حقيقيّةً في التخريج:

1 ـ إبراهيم المُزني الشافعي، الذي كان تخريجه كثيراً جدّاً بحيث إنّ الفقهاء الشافعية المتأخرين ميزوا بين أقواله التي وافقت المذهب (ولذلك قُبلت بوصفها جزءاً مهمّاً من أقوال المذهب)، وتلك التي لم تُوافقها[105]. ومع ذلك، ظلت هذه الأخيرة مهمّة بما يكفي ليَعُدَّها بعض الفقهاء كافية بحد ذاتها لتشكل أساساً لمذهب مستقل[106].

2 ـ علي بن الحسين بن حربويه (المتوفى عام 319/ 931)، ينسبه الشافعية إليهم، لكنه تلميذ من تلاميذ أبي ثور وداود بن خلف الظاهري[107].

3 ـ محمد بن المفضل أبو الطيب الضبي (المتوفى عام 308/ 920)، من تلاميذ ابن سُريج وهو شافعي متميز[108].

4 ـ أبو سعيد الإصطخري (المتوفى عام 328/ 939)، فقيه كبير من أصحاب الوجوه[109].

5 ـ زكريا بن أحمد أبو يحيى البلخي (المتوفى عام 330/ 941)، من الشافعية المشهورين وأحد أصحاب الوجوه[110].

6 ـ عمر بن الحسين الخرقي الحنبلي (المتوفى عام 334/ 945)، الذي انشغل بكثرة في التخريج لكن كتبه التي تضم تفكيره الأكثر إبداعاً ذهبت حين

(105) محيي الدين شرف الدين بن يحيى النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، ثلاثة مجلدات (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1927)، I، 285؛ ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 8؛ السبكي، **الطبقات**، I، 243 ـ 44.

(106) النووي، **التهذيب**، I، 285؛ ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 8.

(107) السبكي، **الطبقات**، II، 301 ـ 02.

(108) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 66.

(109) المرجع نفسه، I، 75.

(110) المرجع نفسه، I، 76.

التهمت النيران بيته كما يروى[111]. لكن **مختصره** ظلَّ بعده مدّة تكفي لأن يُعَدَّ أثراً، فقد اشتمل على حالات كثيرة من تخريجه الذي عزاه مع ذلك إلى ابن حنبل[112].

7 ـ علي بن حسين أبو الحسن الجوري الشافعي (المتوفى في نحو عام 330/ 941)، الذي عُدَّ من أصحاب الوجوه[113].

8 ـ ظاهر السرخسي (المتوفى عام 389/ 998)، فقيه شافعي كبير. لكن القليل من مؤلَّفاته أُورِدَ مع أنه كان من أصحاب الوجوه كما يرى النووي[114].

9 ـ أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني الحنفي (المتوفى عام 398/ 1007) شيخ القدوري والناطفي، الذي عُدَّ من أصحاب التخريج[115].

10 ـ عبد الله بن محمد الخوارزمي (المتوفى عام 398/ 1007)، من أصحاب الوجوه ويُعَدّ فقيهاً رائداً من فقهاء المذهب الشافعي[116].

11 ـ يوسف بن أحمد بن كج (المتوفى عام 405/ 1014)، فقيه شافعي مشهور يُعَدّ من أكثر أصحاب الوجوه دقة (من أصحاب الوجوه المتقنين)[117].

12 ـ عبد الرحمن بن محمد الفوراني أبو القاسم المروزي (المتوفى عام 461/ 1068)، الموصوف بأنه (له وجوه جيدة في المذهب الشافعي)[118].

---

(111) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، 14 مجلداً (بيروت، دار الكتب العلمية، 1985 ـ 88)، XI 228.

(112) راجع مقدمة المحرر لشمس الدين محمد بن عبد الله المصري الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، 7 مجلدات (الرياض مكتبة العبيكان 1413/ 1993)، I، 47 ـ 48.

(113) السبكي، **الطبقات**، II، 307.

(114) النووي، **التهذيب**، I، 192.

(115) اللكنوي، **الفوائد البهية**، 202.

(116) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 144.

(117) المرجع نفسه، I، 197.

(118) المرجع نفسه، I، 266 ـ 67.

13 ـ القاضي الحسين بن محمود المروزي (المتوفى عام 462/ 1069)، شخصية مشهورة في المذهب الشافعي ومن أصحاب الوجوه[119].

14 ـ عبد الرحمن بن بطة الفيرزان (المتوفى عام 470/ 1077)، فقيه حنبلي يوصف بأنه شارك في التخريج بطرائق متعدِّدة (خرَّج التخاريج)[120].

15 ـ أبو نصر محمد بن الصباغ (المتوفى عام 477/ 1084)، عدَّهُ بعضهم مجتهداً مطلقاً وعالماً كبيراً من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي[121].

16 ـ المالكي أبو طاهر بن بشير التنوخي (المتوفى بعد عام 526/ 1131)، الذي قال ابن دقيق العيد عن طريقته في التخريج إنها غير مُخْلَصَة[122].

17 ـ الفقيه والمصنف الحنفي المشهور برهان الدين المرغيناني (المتوفى عام 593/ 1196)، مؤلف كتاب **الهداية** المشهور ومن أصحاب التخريج[123].

وحظيت كتب الطبقات (السِّير) بعناية خاصة لا من أولئك الذين انشغلوا بالتخريج فحَسْب، بل أيضاً من أولئك الذين تخصّصوا فيه أو جعلوا جلّ همّهم أن يدرسوا الأقوال والآراء الفقهية المستنبطة من خلال هذا النشاط الفقهي الخاص ويرووها. وهكذا نجد أن أحمد بن علي الأراني (المتوفى عام 643/ 1245)، الشافعي المتميز، يُعْرَف برواية الوجوه التي طُوِّرَتْ في مذهبه[124]. وعلى المنوال نفسه، يصف كتاب **الطبقات** الشافعي عثمان بن عبد الرحمن النصري (المتوفى عام 643/ 1245) بأنّه كان (بصيراً) بالأقوال التي طوّرت من طريق التخريج[125].

---

(119) النووي، **الطبقات**، I، 164 ـ 65.
(120) ابن رجب، **الذيل**، I، 26 ـ 27.
(121) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 269 ـ 70.
(122) ابن فرحون، **الديباج**، 87.
(123) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 49؛ القرشي، **الجواهر المضية**، II، 559.
(124) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، II، 125.
(125) المرجع نفسه، II، 145.

وملاحظة الطوفي أنّ الشافعية شُغلوا بالتخريج أكثر من المذاهب الأُخرى يؤكد صحتها بحثنا العام في كتب الطبقات. ففي **طبقات** ابن قاضي شهبة، مثلاً، يظهر نحو أربعة وعشرين فقيهاً انشغلوا بهذه الفعالية، لم نذكر منهم آنفاً سوى القليل[126]. ويبيّن بحثنا في كتب الطبقات للمذاهب الأربعة أن الشافعية والحنابلة يمكن أن يُباهي كلّ منهما بأنّ عدد الفقهاء الذين انشغلوا بهذا النشاط في مذهبيهما أكبر من العدد في المذهبين الآخرين مجتمعين[127]. ومن ناحية أُخرى، يقال إن المالكيّة، من بين المذاهب الأربعة، هم أقل من انشغل بهذا النشاط[128].

ويبدو أن مشاركة علماء الشافعيّة في التخريج قد بلغ ذروته في القرنين الرابع/العاشر، والخامس/الحادي عشر، وأن آخر الفقهاء الذين ترتبط أسماؤهم به، على ما ذكر ابن أبي الدم، هم المحاملي (المتوفى عام 415/ 1024) والماوردي (المتوفى عام 450/ 1058)، وأبو الطيب الطبري (المتوفى عام 450/ 1058)[129]. بَيْد أن ادعاء ابن أبي الدم لا يمكن تأكيده تأكيداً تامّاً أو فعلياً لا بمعطيات من كتب الطبقات ولا من كتب الأحكام. وفي القرون المتأخرة ـ ولا سّيما ما بعد القرن الرابع/العاشر ـ استمرت الفعالية في المذهب الشافعي، ولو بزخم قليل نوعاً ما[130]. وفي المذاهب الأُخرى، وجدت أيضاً موضعاً لها في الأقوال المتأخرة،

---

(126) راجع، I، 99 ـ 100 ابن أبي هريرة، 149 (محمد بن الحسن الأسترابادي)، 152 (محمد أبو بكر الأودني)، 154 (محمد بن علي الماسروجسي)، 177 (أبو القاسم الصيمري)، 207 (الحسن أبو علي البندنيجي)، 221 (محمد بن عبد الملك المروزي)، 233 (الحسين بن محمد القطان)، 241 (أبو الحسن الماوردي)، 262 (أبو الربيع طاهر بن عبد الله التركي)، 264 ـ 65 (أبو سعد النيسابوري)، 266 ـ 67 (عبد الرحمن الفوراني المروزي).

(127) زيادةً على الذين عددهم ابن قاضي شهبة (الحاشية السابقة)، راجع النووي، **التهذيب**، I، 92 ـ 94، 113، 164، 238. وبشأن الحنابلة، راجع الزركشي، **الشرح**، I، 28 وما بعدها.

(128) هذا هو زعم القرافي. راجع الراعي، **انتصار الفقير**، 169. ولابد من الإشارة إلى أن زعم القرافي يجد سنداً أولياً في المصادر، ولاسيما في **الديباج** لابن فرحون.

(129) إبراهيم بن عبد الله بن أبي الدم، **أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات**، تحقيق محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 40.

(130) راجع مثلاً، تقي الدين علي السبكي، **فتاوى السبكي**، مجلدان (القاهرة: مكتبة =

يشهد بذلك الإنتاج الفقهي لشخصيتين حنبليتين مشهورتين، هما ابن قدامة المقدسي (المتوفى عام 620/ 1223) وتقي الدين ابن تيمية (المتوفى عام 728/ 1327)[131]، وكتابات عدد من فقهاء المالكية والحنفية[132].

IV

ومهما يكن من أمر، فليس هناك شك في أنّ التخريج شكّل، في البِنية المذهبية المعتمَدَة للمذاهب الأربعة، ثانية أهم مجموعة من موضوعات البحث الفقهيّ ـ أي يأتي بالدرجة الثانية بعد الأقوال الفعلية لرموز المذاهب، والثانية فقط حين تنفك عن مجموعة أقوال الرموز. فكثيراً ما كانت المسألة هي أن حالات العزو إلى الإمام تغدو مندمجة اندماجاً بحيث يتعذّر تمييزها من أقوال الإمام أو في الأقل ما كان يعتقد أنه أقواله (الظاهرة التي أُثبِتَتْ في القسم السابق). وهكذا نكون

= القدسي 1937)، I، 324، II، 468، 525؛ السبكي، **الطبقات**، VI، 186 وما يليها، 193. وظلّ شرف الدين النووي المتوفى عام 676/ 1277، يتكلم على التخريج، راجع كتابه المجموع، I، 68.

(131) راجع النووي، **المجموع**، I، 68؛ الباحسين، **التخريج**، 266 (مقتبس من موفق الدين ابن قدامة، **المغني**، 12 مجلداً (بيروت: دار الكتاب العربي 1983)، IX 131)؛ **الطوفي**، **شرح مختصر الروضة**، III، 628، ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 126، يتكلم أيضاً على التخريج. ومثله علي بن سليمان بن محمد المرداوي، **تصحيح الفروع**، مطبوع مع شمس الدين محمد بن مفلح، **كتاب الفروع**، تحقيق عبد الستار فراج، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1405/ 1985)، I، 51.

(132) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، I، 2، إذ يقدم ملاحظة أولية تفيد أن كتابه يفحص المسائل الشرعية وأساليب تخريجها على قواعدها وأصولها التي يفترض أن الأئمّة المؤسسين هم من أرسى أسسها (يُراجع.. أقسام المسائل وفصولها وتخريجها على قواعدها وأصولها، وائل ب. حلاق، «مدخل إلى الإصلاح العثماني: ابن عابدين والتقليد والتجديد الفقهيّان»، محاضر مؤتمر عُقد في اسطنبول، أيار 25 ـ 30، 1999 (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، تصدر قريباً). راجع أيضاً المالكي الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 41. وبشأن كلام القرافي المالكي المتعلق بنظرية التخريج، راجع جاكسون، **الشريعة الإسلامية والدولة**، 91 ـ 96. ويلاحظ جاكسون أن القرافي نفسه يشارك في هذه الممارسة أحياناً» (ص 96).

حتى الآن قد رأينا عدداً من الأمثلة التي أوضحت على نحوٍ ثابت أن تخريج العلماء المتأخّرين أصبح يُعزَى إلى رموز المذاهب. ومن المهم أن نشدّد على أن عملية العَزْو هذه لم تمرّ مرور الكرام على الفقهاء أنفسهم، فقد كانوا على علم تام بها، لا بوصفها مسألة ممارسة فقط، بل أيضاً بوصفها مسألة نظرية. فأبو إسحق الشيرازي، الفقيه والأصوليّ الشافعي، يخصّص لهذه القضية فصلاً مهمّاً لنا في كتابه الفذّ في الأصول **شرح اللمع**. هذا ويتركنا عنوان الفصل على بينة من الحقيقة المتعلقة بمسألة أنه «لا يجوز أن يُنسب إلى الشافعي ما خرّجه أحد أصحابه على قوله»[133].

والشيرازي يرى أن بعض الشافعية قد أجازوا فعلاً حالات العَزْو هذه، وهذا إقرار مهمّ يصل إلى حدّ بيان أن هذه العملية أدركت بوصفها عملاً واعياً[134]، بخلاف الفعل الذي يعزو إلى رموز المذاهب آراء أسلافهم. ويضيف الشيرازي قائلاً إن علماء المذهب دافعوا عن موقفهم بإيراد الحجّة التي تُفيد: أنّ ما اقتضاه قياس القول جاز أن يُنسَبَ إلى القائل، كما يُنسَبُ إلى الله ورسوله ما دلّ عليه قياس الآيات والأحاديث. والصحيح أيضاً بالقدر نفسه تماماً هو أن نتائج القياس التي يخرج بها الفقهاء الآخرون على أقوال الشافعي يمكن أن تُعزى إلى الشافعي نفسه. ومع ذلك يرفض الشيرازي هذه الحجة، قائلاً إن ما يقتضيه قياس قول الله وقول رسوله لا يُقال إنّه قول الله وقول رسوله، وإنّما يُقال: هذا دين الله ودين رسوله ﷺ[135]. ويتابع الشيرازي، زيادةً على ذلك، قائلاً إن هذا العزو غير جائز حتى دينياً، فلا الشافعي ولا أي من المجتهدين الآخرين له دينه الخاص.

وبعدئذ يورد الشيرازي حجّة أُخرى يقدّمها محاوره: إذا قال الإمام المؤسس قولاً ما في قضية ما، ولتكن ملك بستان، فإن رأيه في قضية أُخرى، مثل ملك

---

(133) أبو إسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي، **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، II، 1084 ـ 85.

(134) ظل الجدل وما يتصل به جلياً بعدما كتب الشيرازي بقرنين في الأقل. راجع ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 96 ـ 97.

(135) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 1084.

الأرض المحيطة بدار ما، سيكون مماثلاً. والمغزى هنا، انسجاماً مع الحجّة الأولى، هو أن القول القابل للقياس الذي لا يستنبطه المؤسس بالضرورة يعود إليه على الرَّغْم من ذلك، إذ إنّ قواعد الاستنباط المستعملة في المسألة تفرض نتائج متماثلة. فيرد الشيرازي بأنّ هناك في الواقع فرقاً نوعياً بين مثال المحاور، القابل للقياس، والتخريج، الذي يشتمل دائماً على مسألتين مختلفتين، لا متماثلتين. والمسائل القياسية يمكن أن تُنسب إلى الإمام المؤسس على الرَّغْم من أن إحدى المسألتين لم يكن هو من توصّل إلى حَلِّها. لكن حين تكون المسألتان مختلفتين، وتكون إحداهما قد توصّل إلى حَلِّها فقيه آخر، يكون عَزْو الأخيرة إلى الإمام المؤسس أمراً غير جائز[136].

ويقدّم الطوفي إيضاحاً آخر لحجّة الشيرازي. فإذا ما نصَّ المؤسس على حُكم في مسألة معينة، وبين أيضاً (العلة) التي قادته إلى ذلك الحكم، فإن كلّ المسائل الأُخرى التي وُجِدَتْ فيها هذه العلة المحددة ينبغي أن يكون لها الحكم نفسه. وبهذا المعنى يمكن القول إن استنباط المؤسس، الذي استعمل لحلّ المسألة الأولى، قد قدم الحل للمسائل اللاحقة، ولو أن المؤسس ربّما لا يكون حتى على علم بوجودها. أي يمكن، بكلمات أُخرى، أن تنسب المسائل المتأخرة إليه[137]. أمّا إذا لم يُبَيِّن العلّة فلا يُنسَبُ الحُكْمُ الذي لم يَنُصَّ عليه إليه، وإن تشابهت المسألتان، إذ إنّ ذلك إثبات مذهبٍ بالقياس، ولجواز ظهور الفرق له لو عُرِضَ الأمر عليه. فالاختلاف أمر مفروغ منه وذلك بسبب إمكان واضح هو أنه ربّما كان سيبين علة مختلفة لكل مسألة أو لمجموعة مسائل. ويضيف الطوفي أنّ الكثير من الفقهاء أغفلوا، مع ذلك، هذه الفروق وأجازوا التخريج على الرَّغْم من ذلك[138].

---

(136) المرجع نفسه، II، 1085.

(137) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 638: «إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بينها فمذهبه في كل مسألة وُجدت فيها تلك العلة كمذهبه في هذه المسألة». راجع أيضاً المقدمة للزركشي، **الشرح**، I، 28 وما يليها.

(138) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 639.

وشهادة الطوفي، مشفوعة بشهادة الشيرازي، معبرة. فهي لا تنم فقط على وجود نشاط تفسيري فقهي مهمّ هيمن على التاريخ الفقهيّ ردحاً لا بأس به من الزمن، بل تميط اللثام أيضاً عن القضايا المنهجية التي اقتضاها هذا النشاط. فالميل إلى نسبة الأقوال إلى الإمام المؤسس شكل في نهاية المطاف نقطة حيوية في الجدل بين الجانبين. والغريب أن العرض النظري للتخريج لم يفسر إسهامات العلماء الخارجيِّينَ في ما يتعلّق بمذهب المؤسس. فتطويع الأقوال الحنفية واستيعابها داخل المذهب الشافعي لم يُعطَ، مثلاً، ما يستحقه من اهتمام. والحقّ أنّه بسبب أنّ التطوير النظري للتخريج ظهر في وقت كانت المذاهب فيه قد بلغت كمال تطورها، لا بُدَّ أنه لم يكن من مصلحة الفقهاء المنتسبين المثلى أن يُظهِروا دَينهم للمذاهب الأُخرى. ويمكننا أن نحدس أنّ الدين كان إلى حدّ كبير متبادلاً بين كل المذاهب، وهذا يُفَسِّر لماذا لم يجد أي فقيه أنه من المناسب أو من الحكمة أن يكشف دَين المذاهب الأُخرى لمذهبه. فللمرء أن يشك في أنّ مذهبه الخاص سيكون بالقدر نفسه عرضة للتهمة نفسها.

V

من الواضح إذن أن الاجتهاد من طريق التخريج كان نشاطاً تفسيرياً مهيمناً طوال عدّة قرون، وأن عدداً كبيراً من الفقهاء في الأقل اعتادوا نسبة آرائهم الفقهية إلى الأئمّة المؤسِّسين[139]. وعمليّة العَزْو هذه، التي هي من عمليات الإسقاط ـ الارتجاعي، أدت في آن واحد إلى استكمال عملية العزو الأُخرى التي قُيدت بها للأئمة المؤسسين أنفسهم مجموعة من الأقوال التي طورها أسلافهم وتعزيزها. لكن هذا لا يعني أن العمليتين كلتيهما كانتا ذواتي طبيعة واحدة، إذ

(139) راجع لهذا الشأن عبارة الحنبلي ابن قاسم، المقتبسة في كتاب الزركشي، **الشرح**، I، 31 ـ 32. أدت عملية العزو هذه إلى ظهور لغة اصطلاحية فعالة اقتضت التفريق بين الأقوال الفعلية للأئمة وتلك التي وضعت على ألسنتهم .فابن عابدين، مثلاً، يرى أنّ من غير المناسب أن تستخدم صيغة «قال أبو حنيفة» إذا لم يكن أبو حنيفة نفسه قد قال القول. ويؤكد أن تخريجات الفقهاء الكبار ينبغي أن ينص عليها بصيغة مقتضى مذهب أبي حنيفة هذا. راجع له **شرح المنظومة**، 25.

إنّ إحداهما عملٌ مقصودٌ في حين لم تكن الأُخرى كذلك. فعملية تقييد الأقوال التي طورها الأسلاف بِاسْم المؤَسِّسين المفترضين لم يُقَرَّ بها البتّة، سواء من جانب الأصوليّين أو الفقهاء. والخطاب الفقهي الإسلامي يكتفي بالسكوت عن هذه المسألة. أما عمليات العزو من طريق التخريج فقد أُقِرَّ بها على نطاق واسع.

وتفسير هذه الظاهرة ليس بالأمر العسير: فنسبة الأقوال المتأخرة إلى إمامٍ مؤسِّسٍ ما يمكن أن تكون، وقد كانت فعلاً، مُسَوَّغةً بالحقيقة المفترضة القائلة إنه جرى التوصل إلى هذه الآراء على أساس منهجية الاستنباط الشرعي التي وضعها كلها المؤسس المفترض. والافتراض الكامن في هذا التسويغ هو أن المؤَسِّس كان سيتوصل بنفسه إلى هذه الآراء بالذات لو أنه عكف على دراسة المسائل التي واجهت أتباعه المتأخرين. لكنه لم يفعل ذلك، لأن الحالات (النوازل) التي تحدث للمسلمين عُدَّت غير محدودة. وهنا يوجد عنصران متمايزان يعزّزان مرجعية المؤسس أكثر على حساب أتباعه. فهي، أولاً، تجعل نشاطهم التفسيري، أو اجتهادهم، يبدو استنباطياً لكنه قبل كل شيء آليٌّ: فكل ما عليهم فعله هو أن يتبعوا المسارَ المنهجي للإمام. ومفهوم التبعية المنهجية هذا لا يتغلغل في الطبقات الفقهية فقط، بل أيضاً في كل بنى الأحكام الشرعية وأدبيات الطبقات، أي تركيبة الفقه الاجتماعية والمذهبية والتأويلية. فالأحكام الشرعية، كما سنرى في الفصل الرابع، قامت على مطابقة قواعد الإمام، التي تشكل أساس القواعد الشرعية الفردية، بقدر ما قامت على مجموعة من الاعتبارات الأُخرى المنبثقة من مقتضياتها الاجتماعية الخاصة التي فرضت هي أيضاً تلك الاعتبارات. وكذلك، كان أدب الطبقات، وهو إحدى السِّمات الأساسية للشريعة الإسلامية، مدفوعاً دفعاً شاملاً من طريق البنى الهرمية التي ما كان ليكون لها معنى لولا الأُسس الفقهية التي أرست أسسها شخصية الإمام البارزة. والعنصر الثاني هو أن تنسب إلى الإمام المؤَسِّس بالجملة عملية إنشاء نظام كامل للمنهجية الشرعية التي تشكّل في الواقع الأساس القضائي للمذهب. وقد بيّنتُ في موضع آخر أن عِلم أُصول الفقه ومنهجية التشريع ظهرا بوصفهما كينونتينِ عضويَّتينِ متماسكتينِ بعد وفاة الشافعي بقرن تقريباً وبعد نصف قرن كامل من وفاة آخر الرموز الذين استمرت مذاهبهم وهو، تحديداً،

أحمد بن حنبل[140]. وحقيقة الأمر هو أن النظرية الشرعية (أصول الفقه) وقواعد الأحكام الشرعية (التي تُعرَف أيضاً باسم الأصول)[141] كانت تطورات تدريجية بدأت قبل الأئمة المفترضين واستمرت لتبلغ نضجها التام بعد رحيلهم بزمن طويل.

وإذا راعينا علو المنزلة والمرجعية المرتبطتين بشخصية الأئمة المؤسِّسين، يغدو الإقرار بدينهم لأسلافهم المباشرين، الذين كانوا فقهاء مثلهم، انحداراً للذات[142]. ولم يكُنْ ثَمّة بُدٌّ من قطع هذه الصِّلة بأي ثمن، ومن استبدالها بصلة أُخرى يواجه فيها الأئمة نصوص الوحي مباشرة، كما رأينا في المثال الذي قدمه السرخسي والذي يتعلق بجباية ضريبة العشر[143]. فمن الواضح أنه لم يكن

(140) حلاق، مصدر سابق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه»؟ «was al-Shafi'i the Master Architect»? 587 وما يليها.

(141) راجع الفصل الرابع الذي سيأتي لاحقاً.

(142) رأينا قبل قليلٍ أن أبا حنيفة ارتبط اسمه بالعبارة المشهورة، «نحن رجال وهم رجال». وهذه العبارة، ولاسيما في ضوء المكانة المرجعية الرسمية التي حظيت بها في المذهب، لا بد أنها كانت ترمي إلى تحدي أي إقرارٍ بِدَيْنٍ. راجع **الحاشية** 10 سابقاً.

(143) راجع القسم II سابقاً. وإحدى دلالات نتائج بحثنا في هذا الفصل تتعلّق بالجدل بين الباحثين المحدَثين بشأن قضية باب الاجتهاد. فبإزاء الفكرة القديمة القائلة إن باب الاجتهاد قد أغلق ـ التي أيدها شاخت وعبّر عنها فعلاً ـ يرى أنّ هذا النشاط الخلّاق استمر حتى أواخر القرون الوسطى في الأقل. راجع Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihād Closed?» *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3-41. (وائل حلاق، «هل أغلق باب الاجتهاد؟» **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، 1984). وقد حاول نورمان كالدر أن يثبت أن «شاخت يُعَدّ مصيباً في تأكيده إغلاق باب الاجتهاد في نحو عام 900 (للميلاد) إن كان يقصد أن المجتمع الإسلامي آنئذ قد قبل مبدأ التقليد المذهبي. ويُعَدّ حلاق مصيباً في تأكيد أن باب الاجتهاد لم يغلق إن كان يميز تمييزاً واضحاً بين نوعي الاجتهاد ـ الاجتهاد المستقل والاجتهاد المقيّد». راجع Calder, «al-Nawawī's Typology,» 157. (كالدر، **طبقات النووي**، 157). والآن، إذا كانت نتائج بحثنا مقبولة، فإن تمييز كالدر ـ الذي أشار إليه آخرون سابقاً ـ يصبح بلا معنى تماماً، لأنه لم يوجد البتّة في المقام الأول. وإن كان هناك في يوم من الأيام ادعاء يؤيّد إغلاق باب الاجتهاد، فربما كان القصد منه شيئاً واحداً لا غير، أي، الحؤول دون نشوء مذهب جديد، وعلى رأسه، بلا شكّ، إمام سيفترض به أن يقدم منهجية شرعية ومجموعة من القواعد الشرعية الفقهيّة المختلفة نوعياً عن تلك التي تبنتها المذاهب القائمة.

بالإمكان الركون إلى الصِّلة بالفقهاء السابقين مباشرة، وهو ما لم يعبر عنه بوصفه قضية نظرية. أما التخريج فقد عبروا عنه بطريقتهم، وهنا يكمن الفرق[144].

(144) تجد نتائج البحث في هذا الفصل ما يعززها لدى عدّة جماعات، يقارب كل منها الموضوع العام نفسه من زاوية مختلفة تماماً. يُراجَع حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» الذي أعيدت طباعته في كتابه Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Variorum: Aldershot, 1995)، الفقرة VII، ومن ضمنها الملحق، Melchert, *Formation of the Sunni Schools*. (ميلتشرت، تشكل المذاهب السنية)، Jonathan E. Brockopp, «Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Muktasars*,» *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167ff. (جوناثان ي. بروكوب، «الفقه الإسلامي المبكر في مصر، عالمانِ ومختصراهما»، **المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية**). ويمكن أن يضيف المرء إلى هذه الكتابات كتاب Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993). (نورمان كالدر، **دراسات في الفقه الإسلامي المبكر**، أكسفورد: 1993)، لكن عليه أن يتوخى الحذر، لأن كالدر يعوّل كثيراً على الدليل المتاح له. وبشأن نقد هذا العمل، راجع المصادر التي يستشهد بها Harald Motzki, «The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83, at 19, n.3. (هارلد موتسكي، «النبي والهرة: تأريخ مُوَطّإِ مالك والأحاديث الفقهيّة»)، **دراسات القدس في العربية والإسلام**، 22 (1998): 18 ـ 83، وفي الصفحة 19، الحاشية 3.



الفصل الثالث

نشأة مرجعيّة المذاهب الفقهية وتمكُّنُها

I

إن القول إنّ من يُدعَون المؤسِّسين لم يكونوا مجتهدين مطلقين حقاً، وإنّهم لم يمارسوا الاجتهاد على منصة المحكمة، ناجم عن بحث له دلالات ضمنية غاية في الأهمية. وهذا هو حال استنتاجنا، في الفصل الثاني، القاضي بأن مرجعية من يدعون المؤسِّسين كانت إلى حدّ كبير من إبداع مراحل لاحقة، نجمت في جانب منها عن المرويات التي نسبها الخلف لأئمة مذاهبهم، وفي الجانب الآخر من خلال التنكّر اللاحق للإسهامات المهمّة التي أسهم بها الفقهاء الأوائل في تشكيل المذاهب. ومن الدلالات المهمّة لنتائج البحث هذه هي أن المذاهب التي نُسبت إلى الأئمّة لم تعتمد على مواهبهم بوصفهم مجتهدين مطلقين، أو، على أية حال، مجتهدين مقيّدين. فقد كان هناك فقهاء كثيرون مثلهم خلال مرحلة التشكّل التي بدأت في نهاية القرن الأول/السابع واستمرت حتى منتصف القرن الرابع/العاشر. ومن الواضح أن أياً منهم، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا، لم يُنشئ مذهبه من فراغ فقهي - شرعي واجتماعي. فقد درسوا الفقه على الأجيال السابقة من الفقهاء ورووا عنهم أقوالاً متراكمة شملت أقوالاً رسمية وأُخرى أقل رسمية في آن واحد. وأعادوا، بلا شك، صياغة جانب من هذه الأقوال المتراكمة، مسهمين بذلك في إنشاء الخلاف، أي مجموعة الفروع المختلف فيها. لكنهم أيضاً نقلوا نقلاً سليماً إلى الجيل التالي من الفقهاء جانباً جوهرياً من الأقوال التي تلقوها من شيوخهم أو

من أقرانهم ممّن هم أعلى مقاماً. وكان مدى براعتهم وإبداعهم في إعادة صياغة جانب من الأقوال التي تلقوها أمراً مألوفاً بلا شكّ لدى جميع المؤسسين وكثير غيرهم ممن لم يكونوا محظوظين بما يكفي لأن تُطلق عليهم الأجيال اللاحقة اسم مؤسسي مذاهب. إذ، كما رأينا في الفصل السابق، كانت هذه الأجيال المعقّدة، لا الإسهامات المحددة للأئمة أنفسهم، هي التي حوّلت بعضهم إلى مؤسسي مذاهب.

وهذا يوضح جزئياً سبب ظهور ابن حنبل بوصفه مؤسّساً في حين لم يظهر المزني، الفقيه الذي هو أكثر إبداعاً وبراعة بكثير. فبالرَّغم من الانحيازات المذهبية لأدب الطبقات اللاحق لأقوال مذهب معتَمَد مرجعي بصورة دقيقة وموحدة نوعاً ما، يظهر المزني مع ذلك على أنه كان فقيهاً متمرّداً في الموروث الشافعي. ولعله يُربط، أكثر من أي فقيه آخر سواه في هذا المذهب، بما اصطلح على تسميته التفردات، وهي تسمية كثيراً ما استخدمت، حين تقال عن فقيه ما، للإشارة إلى أنه انحرف عن الأقوال السائدة في المذهب، بالمعنى الضيق للكلمة. إذاً كثيراً ما كان يُشَدَّدُ في كتب طبقات المذهب الشافعي على أن تفردات المزني لا تُعَدّ جزءاً أساسيّاً من أحكام المذهب الشافعي[1]. والحقيقة أنّه يقال إنه ألّف رسالة كاملة في مذهبه الخاص، لا في مذهب الشافعي[2]. وكانت مخالفاته لأقوال الشافعي كثيرة جدّاً بحيث إنّ المروزي (المتوفى عام 304/ 916) شعر بأنه مضطرّ إلى أن يكتب رسالة أساسية (مجلداً ضخماً) في محاولة لإيجاد تسوية بين آراء الاثنين، ربما من طريق تقريب آراء المُزني أكثر إلى آراء الشافعي، في الأقل في حدود ما كان ذلك ممكناً. ويشير خطاب الطبقات إلى أن هاجس المروزي الأكبر في هذا العمل هو أن يخفف من حدة انتقاده (اعتراضاته على) الشافعيّ. لكن يبدو أنه، على الرَّغْم من مساعيه الحميدة، كان عاجزاً عن إقناع نفسه بالوقوف بثباتٍ إلى جانب الشافعي، ويقال إنه كثيراً ما وجد رأي المزني أقوى من رأي الشافعي[3]. ومن

(1) السبكي، **الطبقات**، I، 243؛ ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 8 (بشأن مرجعية ابن كج المتوفى عام 405/ 1014).

(2) النووي، **التهذيب**، I، 285؛ السبكي، **الطبقات**، I، 245 ـ 46.

(3) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 71.

المهم أن نشير في هذا السياق إلى أن أبا بكر الفارسي (المتوفى عام 349/ 960) هاجم المزني مناصراً الشافعي بعد وفاة المروزي بنصف قرن، حين كانت آراء المذهب قد وصلت إلى مرحلة أنضج من مراحل تطوّرها[4].

وعلى هذا الأساس لم يكن المزني، عند الفقهاء المتأخرين المتكيّفين مع المذهب، تلميذاً مخلصاً للمذهب. وكانت غاية هجوم أبي بكر الفارسي إيضاح هذه النقطة أكثر. لكن خلال مرحلة ما قبل المذهب، التي لمع فيها نجم المزني، كانت المناورة الفقهية غير المقيدة ما زالت ممكنة. وبفضل قوة المحافظة على الأصول، تضافرت جهود المتقدمين والمتأخرين على حد سواء، من أجل إبداع صورة مزدوجة للمزني، إذ يُروى أن الجويني والرافعي قد قالا إن مخالفات المُزني تشكل جزءاً من مذهبه الخاص المستقل، في حين يُقَدَّم تخريجه، الذي يوافق فيه الشافعي، على أية أقوال فقهية أُخرى ضمن المذهب الذي هو أحدث عهداً، ومن ثَمَّ ينتسب انتساباً أكيداً إلى المذهب الشافعي[5]. ويرى الرافعي أننا لو وضعنا التخريج جانباً لكان الرجل صاحب مذهب مستقل[6]. لكن لم يوجد مذهب مُزنيّ بسبب إخفاقه في اجتذاب الأتباع.

وليس في نيتنا هنا أن نوضح الظروف التي حالت دون ظهور المُزنية، ورجَّحت ظهور الشافعية والحنابلة وغيرهما. كما أنّه ليس في حدود معرفتنا أن نجيب عن هذا السؤال حالياً. ويكفينا أن نشير إلى أن حالة المُزني تشبه، جزئياً في الأقل، حالة عددٍ من المجتهدين الأوائل الآخرين الذين كانت إنجازاتهم الاجتهادية أرفع منزلة من إنجازات بعض مؤسسي المذاهب، لكنها مع ذلك لم تلقَ الإقرار نفسه.

فالمُزني لم يكن وحيداً، والمجتهدون المستقلون استمروا في إثبات أهليتهم

(4) المرجع نفسه، I، 94 ـ 95.

(5) المرجع نفسه، I، 8؛ النووي، **التهذيب**، I، 285: «إذا تفرد المزني برأي فهو صاحب مذهب وإذا خرج للشافعي قولاً فتخريجه أولى من تخريج غيره وهو ملتحق بالمذهب لا محالة»

(6) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 8.

لمواجهة تحدّي صياغة الفقه. وقد سُجلت أسماؤهم ونشاطاتهم الاستثنائية مفصلة في كتب الطبقات، بالرَّغْم من المحاباة «المذهبية» التي أظهرتها هذه الكتب المتأخرة للانتساب إلى المذهب. فليس المُزني وحدَهُ، بل يقال أيضاً إنّ حرملة (المتوفى عام 243/ 857)، وهو تلميذ آخر للشافعي، وصل إلى مستوى كهذا من العلم والإنجاز الشرعي بحيث عُدّ صاحب مذهب خاص[7]. وثمة فقيه عراقي آخر جمعت أفكاره عناصر من المذهب الكوفي وأقوال الشافعي هو إبراهيم بن خالد أبو ثور (المتوفى عام 240/ 854)، الذي لم يقبل الشافعية المتأخرون تفرّداته لأنه صاحب مذهب خاص به[8]. ومن المالكيين الذين عبّروا عن ميل قوي إلى التفكير المستقل أحمد بن زياد وسعيد بن محمد بن الحداد (وكلاهما يبدو أنّه نشط في نحو نهاية القرن الثالث/ التاسع)، اللذان يقال إنّهما رفضا رفضاً مطلقاً أن يُذعِنا لسلطة الأئمة المرجعية دون أن يُتيحا لتفكيرهما أن يحكم عليها أولاً[9].

وإلى قائمة المجتهدين المستقلين هذه لا بدّ أن نضيف مجموعة الفقهاء المتميزة جداً والمعروفة باسم «المحمدون الأربعة»، وهم تحديداً: محمد بن جرير الطبري (المتوفى عام 310/ 922)، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (المتوفى عام 311/ 923)، ومحمد بن نصر المروزي (المتوفى عام 294/ 906)، ومحمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى عام 318/ 930)[10]. وقد عُدَّ الأربعة مجتمعين مجتهدين مستقلين كانت لهم أقوال فقهيّة مستقلة نُظر إليها لاحقاً على أنّها تشكّل عدداً كبيراً من التفرّدات[11]. وهذه الظاهرة تضعنا أمام مشكلة في التاريخ الفقهيّ الإسلامي لأن إسهاماتهم لا تبدو أقل أهمية واستقلالاً من إسهامات المؤسسين الأربعة، ومع ذلك، لم يفلحوا البتّة في تأسيس مذاهب خاصة، أو في

---

(7) السيوطي، **الردّ على من أخلد إلى الأرض**، 188.

(8) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 3 ـ 4.

(9) أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني، **قضاة قرطبة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982)، 282، 201 ـ 202.

(10) السبكي، **الطبقات**، II، 20 ـ 26، 126 ـ 130، 130 ـ 35، 135 ـ 40؛ ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 60، 62؛ السيوطي، **الرد**، 189؛ الشيرازي، **الطبقات**، 86 ـ 87.

(11) السبكي، **الطبقات**، II، 139. راجع أيضاً مراجع مذكورة في الحاشية السابقة.

الأقل لم يفلح أيّ مذهب من هذا القبيل في البقاء على قيد الحياة. وهذه المشكلة، على نحو لا سبيل إلى إنكاره، لا يمكن أن تُفصل عن المأزق الذي ناقشناه قبل قليل، وهو بالتحديد سبب ظهور أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل أئمّةً ومؤسِّسين. ولنُعقد الأمور أكثر، نضيف إلى ذلك سبب نجاح مذاهبهم بإزاء إخفاق الآخرين. إن محاولة الإجابة عن ذلك ستمضي بنا، على أية حال، إلى ما وراء حدود بحثنا الحالي(12).

مع ذلك فإن المشكلة الأُخرى التي أثارها المحمدون الأربعة هي مكانتهم في الترتيب المذهبي للمذاهب الأربعة، التي لم يستقلّوا عنها استقلالاً واضحاً. لقد رأينا أن ابن المنذر النيسابوري يظهر بوصفه ذا شأن رفيع في المذهب الحنبلي المتأخر(13)، وكان الأربعة معاً في الوقت نفسه يُعَدّون، بصورة متضاربة نوعاً ما، منتسبين إلى المذهب الشافعي(14). ومع ذلك نجح الطبري في اجتذاب الأتباع، وكان له مُدّة قصيرة في الأقل مذهب مستقلّ معترفٌ به عن سلفه المذهب الشافعي(15). وعلى المنوال نفسه، يبدو أن ابن خزيمة كان له أتباعه، ومن أشهرهم دعلج بن أحمد السجزي (المتوفى عام 351/ 962) الذي «أخَذَ عن ابن خُزيمة المصنَّفات، وكان يُفتي بمذهبه»(16). أما القاضي أبو بكر أحمد بن كليل فلم يكن يُفتي بمذهب الطبري، علماً أنه كان تلميذه وأحد أصحابه. وبعكس ذلك، يقال إن ابن كليل خالف شيخه، واختارَ مذهباً لنفسه(17).

---

(12) راجع المقدمة، الحاشية 3 فيما سلف.

(13) راجع ابن قدامة، **المغني**، XI، 259، 263، 271، 272، 277، 281، ومواضع أُخرى. راجع أيضاً مراجع محرّر ابن قدامة في محمد بن إبراهيم النيسابوري بن المنذر، **الإجماع**، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986)، 182 وما يليها، 187 وما يليها، 191 وما يليها، 201 وما يليها، ومواضع أُخرى.

(14) السبكي، **الطبقات**، I، 244؛ II 126، 139؛ ابن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1398/ 1978)، 302.

(15) راجع ابن النديم، **الفهرست** 326 ـ 29، الذي يضع الجريرية على قدم المساواة مع المذاهب الأُخرى. راجع أيضاً السيوطي، **الرد**، 189.

(16) السبكي، **الطبقات**، II، 222.

(17) السيوطي، **الردّ**، 190.

ما سبق ليس سوى عيّنة من الملاحظات والمعطيات لطبقات الفقهاء الذين نشطوا في نهاية مرحلة التشكل، أي في منتصف القرن الرابع/العاشر تقريباً. والصورة التي تبرز هي صورة التعدّدية. فمن يُدعون المجتهدين المستقلين، أمثال أبي ثور والمزني والمحمَّدين الأربعة، لا يقال إنهم طوّروا مذاهبهم الخاصة فقط بل أسهموا أيضاً في إنشاء غير مذاهبهم. فكلّهم طوّروا، ولو بدرجات متفاوتة، مذاهبهم الشرعية الخاصة، ومع ذلك جُنّدوا جميعاً لتقديم الدعم المذهبي للمذهب الشافعي. وابن المنذر، أحد المحمدين الأربعة، انتحلت تعاليمه على نحوٍ أشدّ في المذهب الحنبلي[18].

II

أصبحت التعدّدية الكلّيّة الوجود مقيّدة باطِّرادٍ مع بداية القرن الرابع/العاشر، كما يستنتج من معطيات كتب الطبقات. ففي حدود هذه المرحلة، بدأ المذهب يتبلور بوصفه طائفة، إذ لم يمضِ طويل وقت بعد ذلك حتى وصل المذهب إلى أن يُعترف به عموماً بوصفه بِنية رسمية. لكن لا بدّ من التمييز في هذه المرحلة بين تطورين منفصلين نوعاً ما يتعلّقان بنشوء المذهب، أو في الأقل بتسميته المعتادة، أي المذهب. فكلمة مذهب كانت تعني عدداً من الأشياء المختلفة، حسب استخدام الكلمة، والسياق المحدد الذي تستخدم فيه. فأحد معاني المفردة كان يشير إلى الانتساب الشخصي إلى مذهب إمام ما، وهو المعنى الذي برز وتعزّز تماماً بحلول منتصف القرن الرابع/العاشر. وقد يكون من أهمّ المعاني الأُخرى للمفردة دلالاتها على المذهب النظري والعمليّ للإمام بوجه خاص ولأتباعه بوجه عام. وبناء على ذلك حظيت المفردة، بهذا الاتجاه، بمعنى «الأقوال المشهورة لمذهب ما»، المعنى الذي لم يظهر بصيغته النهائية حتى وقت لاحق، ربما في أواخر القرن السادس/الثاني عشر. لكن العملية التي تطوّر هذا المعنى في إطارها كانت مطوّلة، وقد ثبت أن القرن الرابع/العاشر والقرن الخامس/الحادي عشر هما أهمّ المراحل في تطوّرها.

(18) راجع الحاشية 13 سابقاً.

ففي حين كانت المرحلة القُدمى (التي انتهت، إن جاز التعبير، بحلول منتصف القرن الرابع/العاشر) مرحلة تعدّدية لا متمايزة، شهد القرن الذي تلاها أو القرنان اللذان أعقباها تضييقاً واضحاً على الحالات المذهبية. وقد بينا سابقاً كيف أتاحت هذه التعددية انتحال شخص ما عدّة أقوال وزعمه أنّها له. فابن سُريج مثلاً، الذي ربما كان أشهر شخصيّة في المذهب الشافعي بعد الشافعي نفسه، والفقيه الذي يرجع إليه فضل انتشار المذهب ونجاحه[19]، يقال إنه ألّف كتاباً استنبط فيه مذهبه من أقوال الشيباني لا من أقوال الشافعي (فرّع على كتب محمد بن الحسن)[20]. وهذا الانتحال لم يكن ممكناً أن يحصل، ولم يحصل فعلاً، في المرحلة المتأخرة. فابن القاص، شأنه شأن ابن سُريج، ينتسب إلى المذهب الشافعي، بيد أنه في كتابه أدب القاضي جمع، بإقراره هو، أقوال الشافعي وأقوال أبي حنيفة[21]. إلا أن الشهادة الأُخرى التي هي أبلغ على هذه التعددية غير المحدودة هي حيرة الفقيه الشابّ محمد بن نصر المروزي في مستهل حياته الفقهيّة بشأن أي إمام يتبع، أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي[22]. وفي مرحلة لاحقة من حياته، أصبح، بلا شكّ، مجتهداً مستقلاً. ومع ذلك تظلّ حيرة المروزي إشارة إلى عدم ارتباط المذهب بوصفه كينونة مذهبية رسمية بموضوع البحث. فالتلاميذ الصاعدون لم يكونوا يرون أيّ حاجة إلى الارتباط بمذهب ما، وهو موقف لم يمض طويل وقت حتى تغير. ففي حين كان المروزي الفقيه الشاب مضطراً إلى مواجهة مأزق اختيار إمام يُتَلْمِذُ له ويتبعه (وهو الشافعي في هذه الحالة)[23]، لم يواجه التلاميذ المتأخرون في القرنين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر حيرةً

(19) يُراجَع Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect?» 595ff. حلاق «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» 595 وما يليها؛ Melchert, *Formation of the Sunni Schools*, 87ff. ملتشرت، **تشكّل المذاهب السنية**).

(20) الشيرازي، **الطبقات**، 109؛ ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 49.

(21) ابن القاص، **أدب القاضي**، I، 68: «فألفت كتابي هذا في أدب القاضي على مذهب الشافعي والكوفي»، والأخير إشارة لا لبس فيها إلى أبي حنيفة.

(22) السبكي، **الطبقات**، II، 23.

أو حتى خيارات من هذا القبيل، لأنهم عاشوا في عالم كان عليهم فيه سلفاً أن ينتسبوا إلى مذهب قبل أن يباشروا وظيفةً شرعية ما.

إن ظهور التمذهب التعصُّبيّ والشخصي شكل على أيّة حال نهاية الاجتهاد. فقد بينت في مكان آخر أن إغلاق باب الاجتهاد لم يكن سوى أسطورة[24] تفسر، إذا ما حُمِلَت على محمل الجدّ، بوصفها إغلاق إمكان تأسيس مذاهب فقهيّة جديدة بالطريقة التي قيل إن الأئمّة أسَّسوا بها مذاهبهم الخاصة. وفي ضوء نتائج بحثنا في الفصل السابق، يمكن الآن أن ينظر إلى مبدأ إغلاق باب الاجتهاد بوصفه محاولة لتعزيز السلطة المرجعية القائمة للأئمة المؤَسِّسين وزيادتها، وليس لها كبير صلة بوقائع الاستنباط الشرعي، أو تنافس الفقهاء، أو أساليب إعادة إنتاج الأقوال الفقهيّة.

وحتى في ما بعد مرحلة التشكّل، أي خلال النصف الثاني من القرن الرابع/ العاشر والقرن الخامس/ الحادي عشر، استمر عدد من المجتهدين في تشكيل أقوال فقهيّة خاصة. ويروى أن عبد الله بن إبراهيم أبا الفضل المقدسي (المتوفى عام 480/ 1087) قد بلغ مرتبة الاجتهاد[25]. وهذا على ما يبدو ما فعله إبراهيم ابن محمد بن مهران أبو إسحاق الإسفراييني (المتوفى عام 418/ 1027)، الفقيه والمتكلم المشهور[26]. لكن هذين كانا مجتهدين مُقيَّدين عملا ضمن حدود مذهبيهما. ومنذ تلك المرحلة فصاعداً مورس الاجتهاد، مهما كان إبداعياً، ضمن بنية مذهبية اسمية في الأقل. أي بكلمات أُخرى، إنّ نشاط الفقيه ولو بلغ ما يدعى الاجتهاد المستقل، كان ينظر إليه على أنه يقع ضمن حدود الخطوط الكفافية التأويلية للمذهب، تماماً مثلما قيل عن نتيجة هذا النوع من الاجتهاد إنّه إسهام في

(23) هذا ما يقال بلا شكّ في كتب الطبقات الشافعيّة (يراجَع السبكي، **الطبقات**، II، 23)، إلا أن مصداقية هذه الرواية يجب أن تكون مثار شكّ.

(24) حلاق، «Was The Gate of Ijtihad Closed?» 3ff. «هل أغلق باب الاجتهاد؟» 3 وما يليها.

(25) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 291.

(26) المرجع نفسه، I، 158 ـ 59؛ الشيرازي، **الطبقات**، 124.

الأقوال الحقيقية للمذهب. وقد يكون مثال أبي محمد الجويني (المتوفى عام 438/ 1064)، والد إمام الحرمين، متطرّفاً إلى حدّ ما، إلا أنه يوضح فعلاً ما نحن بصدده. فقد كان الجويني الأب شافعياً بكل وضوح وكتب بعضاً من أهم المؤلَّفات في المذهب وأكثرها تأثيراً. ومع ذلك أُقِرَّ به أيضاً بوصفه مجتهداً وقف عامداً، أو حاول أن يضع نفسه، خارج حدود أيّ مذهب. ويروى أنه كتب، أو في الأقل شَرَعَ يكتب[27] كتاباً عنوانه **المحيط** عمد فيه، بقصدٍ وتصميم، إلى تجاوز حدود المذهب الشافعي بالتهوين من شأن أقواله المحددة جملة وتفصيلاً[28]. وقد ظل يُعَدّ، على الرَّغْم من تعزيزه لمشروعه الفقهي الخاص وعدم انسجامه، من الشافعية المخلصين الذين كانوا بلا ريب ينتسبون إلى المذهب. وفي الوقت نفسه، ليس بالأمر الذي يخلو من الدلالة والأهمية أن يذكر السبكي، مباشرة عقب وصف انشقاق الجويني المذهبي هذا، أن المتشدد أبا بكر البيهقي، أحد أنصار الشافعي المتحمسين[29]، انتقد الجويني بشدة، ذاهباً إلى أنّ المرجعية النهائية لكل شيء نادى به الأخير ليست لأحد، سوى الشافعي نفسه[30]. وهنا، أيضاً، لا نشهد دفاعاً عن مرجعية الإمام التامة فحَسْب، بل نشهد أيضاً إنكاراً، إلى حدّ ما، لأهمية أيّة محاولة لتجاوز حدود مرجعية المذهب[31].

(27) نعرف أنه أكمل المجلدات الثلاثة الأولى من الكتاب، التي قرأها أبو بكر البيهقي. راجع السبكي، **الطبقات**، III، 209 ـ 210.

(28) المرجع نفسه، III، 209: «كان الشيخ أبو محمد قد شرع في كتاب سماه **المحيط** عزم فيه على عدم التقيد بالمذهب وأنه يقف على مورد الأحاديث لا يعدوها ويتجنّب جانب العصبيّة للمذاهب». راجع أيضاً السيوطي، **الرد**، 190.

(29) أكد ذلك في كتابه مناقب الشافعي. راجع أيضاً Wael Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect?» 599-600. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول؟» 599 ـ 600.

(30) السبكي، **الطبقات**، III، 210.

(31) يروي السبكي عن محمد بن أحمد بن سليمان الأسواني (المتوفى عام 335/ 946) أنه ألَّف كتاباً في مجلدين على مذهب الشافعي، لكنه اعترض في الكتاب على بعض آرائه. ويضيف السبكي أن اعتراضاته نفسها كانت عرضة للنقد وإعادة النظر، وأن الفقهاء المتأخرين أخضعوها «للتصويب» (التصحيح). راجع طبقاته II 108. وبشأن التصحيح، وبشأن الفصل الخامس، القسم IV لاحقاً.

ويتجلّى هذا الإنكار أيضاً في لغة انتقاد الانحرافات عن أقوال المذهب، وهي لغة أضحت متخصّصة بطبيعتها. فزيادة على التفرّدات، وهو المصطلح الرئيس الذي حُمِّل عبء الانحرافات عن المذهب الرسمي، هنالك كلمة غريبة، التي تستخدم عادة في صيغة الجمع (**غرائب**). وهكذا، في حين أن عبد الواحد بن محمد الشيرازي (المتوفى عام 486/ 1093) وُصف بتميزه في الإسهام في انتشار المذهب الحنبلي، لم يستطع كتَّاب سيرته التغافل عن حقيقة أنه جاء «بالكثير من الغرائب في الشرع»[32] والحال نفسها كانت مع أحمد بن محمد القطان (المتوفى عام 359/ 969) وعبد العزيز الجيلي (المتوفى عام 632/ 1234)[33]. إذ يقال إن الأخير كان خبيراً بالأصول المعتَمَدَة للمذهب، لكن شرحه لـ **وجيز** الغزالي ضم الكثير من الغرائب. وبسبب ذلك أشيع عنه، ولا سيما بين طلبة الفقه، أنّ في نقله ضعفاً. ويحذر النووي وابن الصلاح أيضاً من أنه بسبب تفرّداته، التي يرجح جداً أن تكون إشارة إلى انحرافاته، لا يجوز الاعتماد على ما ينفرد به[34].

وعلى المنوال نفسه، وخلال المرحلة نفسها التي تبدأ في نحو منتصف القرن الرابع/ العاشر، تدشّن كتب الطبقات مصطلحات جديدة استخدمت على نطاق واسع في تحديدات منجزات الفقهاء ومآثرهم الجليلة، ومصطلحات غائبة كلياً عن الكتابات التي تعود إلى القرن الثالث/ التاسع أو القرن الثاني/ الثامن. فهنا كثيراً ما يوصف الفقهاء بأنّهم أصحاب المذهب، لا بمعنى المرجعية الشخصية، بل بالأحرى بمعنى المحافظين والمدافعين عن مذهب رسمي مشترك. ويظهر مثال هذه المصطلحات الناشئة في حالة الفقيه الحنبلي عبد الخالق بن عيسى الهاشمي (المتوفى عام 470/ 1077) الذي يقال إنه «برع في المذهب»[35]. والسمة الأُخرى هي المعرفة الوثيقة بأقوال المذهب (كان عارفاً في المذهب)، التي ترتبط بشخصيات مشهورة أمثال الحنبلي طلحة بن طلحة العاقولي (المتوفى

(32) ابن رجب، **الذيل**، I، 70.
(33) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 96؛ II، 93 ـ 94.
(34) المرجع نفسه، II، 94.
(35) ابن رجب، **الذيل**، I، 16.

عام 512/ 1118)[36]. وقد عُدَّ الحنفي بكر بن محمد الزرنجري (المتوفى عام 512/ 1118) مثالاً في معرفته بالمذهب (عن ظهر قلب)، وكان لهذا السبب يلقب بأبي حنيفة الصغير[37]. أما عبد الواحد الصيمري (المتوفى عام 386/ 996) فقد عُدّ من أركان المذهب الحنفي في أيامه، ومن أهم صفاته هي أنه كان حافظاً للمذهب وخبيراً به[38].

وبهذا التطوّر، أصبح المذهب موضوعاً يُدرس ويحفظ ويُبرع فيه. فحين فرّ إمام الحرمين الجويني من الاضطهاد في مدينته الأم نيسابور وألفى نفسه في الحجاز، أمضى سنوات إقامته الأربع هناك يُدَرِّس ويُفتي الفتاوى و«يجمع طرق المذهب»[39]. فقد كان الوقوف على أمثل الأقوال في المذهب يُعَدّ مأثرة تتوق لها الأنفس، وهكذا كُتب خلال تلك المرحلة عدد من المؤلَّفات في مسعى لجمع تلك الأقوال. وكان من المؤلَّفات الكثيرة الرائعة التي تكاثرت في تلك المرحلة وبعدها رسائل أبي عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني المتوفى عام 398/ 961)[40]، وأبي حامد المروزي (المتوفى عام 362/ 972)، وأبي علي الطبري (المتوفى عام 350/ 961)[41]. ومرة أُخرى، تفتقر معطيات كتب الطبقات والتراجم الثرية بصورة استثنائية، التي تشمل القرن الثالث/ التاسع، إلى أيّ إشارة إلى مؤلَّفات في موضوعات كهذه.

وبعد مرحلة التشكّل مباشرة، غدا البحث عن آراء مرجعية رسمية نشاطاً ظاهراً بل عاماً. وعلى هذا، يَخصُّ السبكي بالذكرِ محمَّد بن عبد الله بن ورقة البخاري (المتوفى عام 385/ 995) الذي درج على مناصرة وجوه المذهب

(36) المرجع نفسه، I، 138 ـ 139.

(37) اللكنوي، **الفوائد البهية**، 56: «[كان] يضرب به المثل في حفظ المذهب، وكان أهل بلده يسمونه بأبي حنيفة الأصغر».

(38) السبكي، **الطبقات**، 243.

(39) ابن قاضي شهبة، I، 275.

(40) حاجّي خليفة، **كشف الظنون**، I، 398.

(41) بشأن الاثنين الأخيرين، راجع الشيرازي، **الطبقات**، 114، 115.

الصحيحة، ولا سيّما تلك التي جرى التوصل إليها من طريق التخريج[42]. ويُروى أيضاً أن عبد الرحمن الفوراني (المتوفى عام 461/ 1068)، الذي مَرَّ بنا سابقاً بوصفه من أصحاب الوجوه[43]، قد سجلت له قدرته الرائعة على التثبّت من الآراء الصحيحة للمخرِّجين، وهي المهمة التي أداها في كتابه **الإبانة**. ومما له دلالته أن كتّاب الطبقات يسجلون له أنه كان من أوائل، إن لم يكن أول، من شارك في هذا النشاط[44]. وهو أمر له دلالته، لأن هذه المعلومة تفيدنا أنّ التصحيح، وهو التسمية التي تطلق على التثبّت من الرأي الصحيح للمذهب في قضية ما[45]، ما كان ممكناً له أن يظهر في سياق لا توجد فيه آراء مذهب رسمي، أي مذهب. إن القول إنّ هناك رأياً صحيحاً يعني أيضاً، على هذا الأساس، القول إنّ هناك آراء أُخرى إما غير صحيحة وإما أقل صحة، وهو، على نحو أكثر أهمية، القول إن هناك مذهباً راسخاً، تُكَأَة مذهبية معيارية يمكن أن يقاس الصحيح عليها ويفصل عمّا هو أقلّ صحة. وهذه التُكَأَة هي المذهب الذي بدأ بالظهور في بداية القرن الرابع/ العاشر. لكن المسار الذي مضى بالمذهب إلى مرحلة النضج الكامل كان مساراً طويلاً، يشمل عقدين أو ثلاثة عقود أُخرى.

III

ولقياس مدى هذا التطوّر سننتقل الآن من الدليل الذي تقدمه كتب الطبقات إلى كتب الفقه وأصول الفقه. وسنتتبع هذا التطوّر عبر قناتين، متمثّلتين في معياري الاجتهاد والتقليد، ذلك لأن اتباع المذهب والتقيُّد به، بوصفه كينونة تعصُّبيَّة، كان أحد تجليات التقليد، وليس هذا فحَسْب، بل هو التقليد خالصاً وبسيطاً (علماً أننا سنرى في الفصل التالي أن التقليد كان أكثر من مجرد اتباع رأي آخر دون نقاش).

(42) السبكي، **الطبقات**، II، 168.

(43) راجع الفصل الثاني، القسم الثاني (الحاشية 12)، فيما سلف.

(44) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 266؛ السبكي، **الطبقات**، III، 225.

(45) راجع الفصل الخامس، القسم IV، لاحقاً.

ومن أكثر الأدوار الفقهية أهمية في النظام الفقهيّ الإسلامي بلا أدنى شك دَورا **المفتي والقاضي**، والكيفية التي ارتبطت بها وظائفهما الفقهية بالاجتهاد والتقليد عبر القرون هي القضية التي تمثل نشوء المذهب وتطوره بوصفه مذهباً رسمياً وملزماً. وهذان المجالان، إذن، سيشكّلان جلّ بحثنا فيما بقي من هذا الفصل[46].

فالشافعي لم ينص صراحة على أن المفتي ينبغي أن يكون قادراً على الاجتهاد، لكنه يعدّد فروع المعرفة التي يفترض بالفقيه أن يكون محيطاً بها لكي يكون مفتياً. ويتضح أن هذه الفروع هي بدقة تلك التي ينبغي أن يكون المجتهد بها خبيراً، وتشتمل على معرفة كبيرة بالقرآن الكريم والسنّة النبوية واللغة العربية والمسائل الفقهيّة المجمع عليها والاستنباط الشرعي (القياس)[47].

وبعد أكثر من قرنين، ظلت هذه الشروط دون تغيير. فأبو الحسين البصري (المتوفى عام 346/ 1044) يؤكد صراحةً أن على الفقيه، ليكون مفتياً، أن يكون مجتهداً. ولكي يبلغ مرتبة الاجتهاد فإن الشرط الأول هو العلم الواسع بالاستنباط الشرعي. لكن البصري يصنف واقعياً كل فروع المعرفة النقليّة والعقلية تحت الاستنباط الشرعي، لأن التفكير في الشرع، كما يرى، يتطلّب علماً واسعاً بالنصوص والعلوم التي تتعلّق بها ـ كالناسخ والمنسوخ وعلم الحديث ـ وطرائق إثبات العلة والتثبّت من صحتها[48]. وبعد أن يبرع الشخص في كلّ هذه العلوم والنصوص يمكن أن يُسمَح له بالإفتاء. والاستثناء الوحيد لذلك، هو الفقيه المتبحِّر في العلوم والأدلّة النقليّة المتعلقة بفقه المواريث. فهو مسموح له بالإفتاء في هذا المجال فقط، ذلك لأن الميراث والتوريث نادراً ما يتصلان بالفروع الفقهيّة الأُخرى. وبهذا الاستثناء الوحيد، على كل مفتٍ أن يحقق شروط الاجتهاد، وهذا

---

(46) القسم التالي في الإفتاء وعلاقته بالاجتهاد يعتمد جزئياً على مقالتي «الإفتاء والاجتهاد في النظرية الشرعية السنية: وصف موسع» في تحقيق محمد خالد مسعود وآخرين، «Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas». **التفسير الشرعي الإسلامي**، المفتون وفتاواهم، كامبريدج، 1996).

(47) الشافعي، **كتاب إبطال الاستحسان**، 492، 497.

(48) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، مجلدان (دمشق، المعهد الفرنسي، 1964 ـ 65)، II، 929 ـ 31.

يعني ضمناً أن المفتي عليه، حين يطلب منه الإفتاء، ألاّ يُقَلِّد الفقهاء الآخرين، بل عليه بدلاً من ذلك أن يكون له رأيه الخاص به[49].

وهذا الضرب من الإفتاء ينبغي أن يميز من إجابة العامِّيّ الذي لا يفعل له المفتي ـ المجتهد شيئاً سوى أن يذكر أقوال الفقهاء الآخرين بشأن القضية (الإفتاء بالحفظ). ففي مثال كهذا، على المفتي أن يجيب العامِّيّ وعليه أن يسمي العالِم الذي يقول بذاك الرأي. أما في كل الحالات الأُخرى، فإن الإفتاء يعني عند البصريّ الاجتهاد، لأنه إذا ما أفتى القاضي (المفتي) من طريق التقليد، وبالتحديد من طريق اتباع مرجعية الآخرين وأقوالهم، فإنه يُعَدّ في هذه الحالة مقلّداً. والنتيجة المنطقية للسماح للمقلِّد بالإفتاء هي، حسب رأي البصري، نتيجة خطرة، لأنّها تعني أن عامة الناس الذين لا يمكن أن يكونوا أبداً إلا مقلّدين، يستطيعون أن يُفْتوا بصورة يمكن تخيلها، سواء لأنفسهم أو لغيرهم، على أساس كتابات الفقهاء السابقين ـ وهذه نتيجة مرفوضة رفضاً مطلقاً[50].

ويمثل خطاب البصري إلى حدّ ما كتابات القرن الخامس/الحادي عشر في القضية. فها هو أبو إسحاق الشيرازي (المتوفى عام 476/ 1083) يعدد العلوم والنصوص التي ينبغي أن يبرع فيها القاضي ـ المفتي، وهذه مرة أُخرى مطابِقة للعلوم والنصوص المطلوبة من المجتهدين[51]. ويصر الأصوليّ المالكي أبو الوليد الباجي (المتوفى عام 474/ 1081)، بعد أن يقدّم لائحة علوم مماثلة، على أن أي فقيه يقصر ولو عن مجال واحد من مجالات العلم الشرعيّ هذه لا يمكن أن يُسمح له بالإفتاء[52]. والماوردي أيضاً يشترط للإفتاء بلوغ مرتبة الاجتهاد[53]. وكذلك لا يستخدم إمام الحرمين الجويني مصطلحي «مُفتٍ» و«مجتهد» أحدهما

(49) المرجع نفسه، II، 932.

(50) المرجع نفسه.

(51) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 1033.

(52) أبو الوليد بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 722.

(53) علي محمد بن حبيب الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محي هلال سرحان، مجلدان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1391/ 1971)، I، 637.

بمعنى الآخر فحَسْب، بل يؤكد أيضاً أن الفقهاء عموماً كانوا دائماً يشترطون أن يكون المفتي عالِماً بالفقه أصلاً وفرعاً، أي بمسائل الفقه وقواعده وفروعه، وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال الراوين للأخبار، وتفسير آيات الأحكام والأخبار الواردة فيها، وأن يكون قادراً، وإن لم يكن عليه حفظ الأحاديث النبوية غيباً، على أن يحدد ما يحتاج إليه للإفتاء في المسألة التي يُسأل عنها. وعليه، أخيراً، أن يكون متمكناً من علم أصول الفقه الذي يضع منهجية الفقه وقواعده[54]. ففي كتابه القصير **الورقات**، يوجز الجويني بكل وضوح وجهة نظره بشأن ذلك قائلاً: إن «مِنْ شَرطِ المفتي... أن يكون كامِلَ الآلَةِ في الاجتهادِ»[55].

وفي **المنخول**، يبحث الأصوليّ الشافعي أبو حامد الغزالي (المتوفى عام 505/ 1111) صفات المجتهد في الفصل الفرعي الأول من كتاب الفتاوى، وهذا دليل واضح، من ناحية الوظيفة التأويلية، على التبادلية في المعنى بين الإفتاء والاجتهاد. فهو، في هذا الفصل، يعلن أن «المفتي هو المستقل بأحكام الشرع نصاً واستنباطاً»[56]. وهذه المقولة، مشفوعة بملاحظتين أخريين مُشابهتينِ[57]، توضح أن الغزالي يسير على منهج أسلافه في تأكيد أن على المرء لكي يكون مفتياً ألاّ يكون أقل تمكُّناً من المجتهد.

وبعد الغزالي بنحو قرن، حدثَ تغيير مهمّ في خطاب الأُصوليِّينَ بشأن القضية. فبالرَّغم من أن الأصوليّ الشافعي سيف الدين الآمدي (المتوفى عام 632/

(54) إمام الحرمين الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم ديب، مجلدان (القاهرة: دار الأنصار، 1400/ 1980) II، 1332 ـ 33.

(55) إمام الحرمين الجويني، **الورقات في علم أصول الفقه**، مطبوع مع عمل أحمد بن قاسم العبادي، **شرح على شرح المحلّي على الورقات** (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان) بدون تاريخ، 14.

(56) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980)، 463، 465، راجع أيضاً كتابه **المستصفى من علم الأصول**، مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324/ 1906)، II، 391.

(57) الغزالي، **المنخول**، 478 (II، 2، 9 ـ 10).

1234) يقارب المشكلة من الزاوية نفسها التي قاربها بها أسلافه، وبالرَّغم من أنه يصر في بداية كتابه **الإحكام** على الصفات نفسها التي يتصف بها المفتي[58]، فهو يفرد لاحقاً مسألة «من ليس بمجتهد هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين». ويضيف، بعد ذلك مباشرة، العبارة المهمّة «كما هو المعتاد في زمننا هذا»[59]. وبعد أن يناقش الخلافات بين الفقهاء في هذا الأمر، يؤكد أنّه إذا كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مُطَّلِعاً على مأخَذ المجتهد المطلق الذي يقلّده، وهو قادرٌ على التفريع على قواعد إمامه وأقواله، متمَكّن من النظر والمناظرة، كان له أن يُفتي. وفي سياق تأييده لرأيه، يزعم الآمدي أن هناك إجماعاً لا سبيل إلى إنكاره[60].

وتتضح في خطاب الآمدي ثلاثة تغيّرات مهمّة. فهو، أولاً، يتكلم على الخلاف الفقهي في صفات المفتي، وهو خلاف لابد أنه كان قبل القرن السادس/ الثاني عشر، إن وجد، محدوداً جداً لدرجة أنه ما من مؤلف معروف لدينا قد اهتم حتى بذكره. ففي حين يقول الآمدي إنّ أبا الحسين البصري وأصوليين آخرين وقفوا إلى جانب الاجتهاد الذي يتطلب عناية فائقة، لا يرتبط أي اسم محدد آخر بالطرف الآخر للمناظرة. وللمرة الثانية، يفيد وصف الآمدي للخلاف الفقهي بأن «الطرف الآخر» كان، في أيامه، ما زال ثانوياً. والتغير الثاني هو أنه يمكن، حسبما يرى الآمدي، أن يشغل مجتهدٌ دونَ المجتهد المستقلّ منصب الإفتاء، في حين أن الفقهاء المتقدمين (ما عدا أبا الحسين البصري جزئياً) افترضوا أن الاجتهاد غير التامّ أمر لا مناص منه. ونجد، ثالثاً، في كتاب الآمدي وكتب غيره، بصورة لها أهميتها، قسماً أو فصلاً جديداً مخصَّصاً كلّه لمناقشة جواز (أو عدم جواز) إفتاء مَن يفتقر إلى صفات المجتهد[61].

---

(58) أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ثلاث مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1968) III، 245.

(59) المرجع نفسه، III، 254.

(60) المرجع نفسه، III، 255.

(61) زيادةً على الآمدي، راجع مثلاً، ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير: شرح على تحرير** =

وبالرَّغم من أن خطاب الآمدي يشير إلى تغير في الموقف تجاه صفات المفتي، يستمر مع ذلك في إصراره على أن المرتبة تقتضي أن يكون الفقيه مقلّداً في المذهب. لكن معاصراً آخر أصغر سناً من الآمدي يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك. فالأصوليّ المالكيّ ابن الحاجب (المتوفى عام 646/ 1248) يُسلم بأن الفقيه إن كان مطلعاً على مآخذ مجتهده أهلاً للنظر فيها جاز له الإفتاء[62].

وبحلول منتصف القرن السابع/ الثالث عشر، يبدو أن التسليم النظري الذي يجيز للمقلّد الإفتاء قد أصبح أمراً مألوفاً. ففي فتوى خاصة في مسألة من يحق له أن يكون مفتياً، يتخذ العز بن عبد السلام (المتوفى عام 660/ 1262) الموقف القائل إنه إذا لم يكن بلوغ الاجتهاد المستقل ممكناً، فإن المفتي يمكن أن يكون مجتهداً في المذهب. وإذا ما أخفق في ذلك، فإن بإمكانه مع ذلك الإفتاء في أمور الشرع التي يرى أنه أهل للإفتاء فيها. أما إذا كانت المسألة المطروحة في إطار من الأطر الشرعية التي هو ليس مؤهلاً للإفتاء فيها تأهيلاً جيداً، لكنه نادراً ما يُخطئ فيها وكان احتمال الخَطَإ فيها ضئيلاً، فإنه في هذه الحالة يجوز له أن يتصرف بوصفه مفتياً. ويصر ابن عبد السلام على أنه ينبغي أن يحظر عليه ذلك[63] في كل القضايا الأُخرى.

لكن يُروى أن ابن دقيق العيد (المتوفى عام 702/ 1302) قد مضى بعيداً لدرجة تأكيد أنّ:

«توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم

= الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1317/ 1899) III، 346 وما يليها؛ وعضد الدين الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مجلدان (القاهرة: مطبعة الكليات الأزهرية، 1973 ـ 74)، II، 308 وما يليها؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن نبهان)، بلا تاريخ، 269.

(62) جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، تحقيق محمد النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1326/ 1908)، 165.

(63) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، XI، 110.

واسترسال الخلق في أهويتهم فالمختار أن الراوي عن الأئمّة المتقدّمين إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلام الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفي به لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا»(64).

إن الغالبية العظمى من الأصوليّين الذين نشطوا بعد مرحلة الشخصيات المشهورة التي درسناها حتى الآن يسلمون في كتاباتهم بالمفتي المقلّد التسليم نفسه. إذ إنّه لابد من ملاحظة أن هذه المؤلَّفات المتأخرة قامت مباشرة على نظريات طرحت في القرن الخامس/ الحادي عشر أو على شروحٍ لنظريات كهذه. وإذا ما سبرنا التغييرات والتعديلات التي يجريها الشّراح المتأخرون في شروحهم وتعليقاتهم الإضافية، فإننا نتعلم أشياء لا تقتصر على ظهور التقليد واحتكار المذهب، بل نعرف أيضاً كيف أقامَ الفقه المتأخر علاقته بالسلطة المرجعية التراكمية للمذهب.

لقد رأينا أن الجويني ساوى المفتي بالمجتهد. وفي شرحٍ على كتابه القصير **الورقات**، يسير جلال الدين المحلّي (المتوفى عام 869/ 1459) على خطاه. لكن في شرحٍ على المحلّي، يقفُ العبادي عند كلمة المفتي، أي المجتهد، التي تظهر في النصِ الأصلي وفي شرح المحلي. فالعبادي يؤكد أن هذه الكلمة لها تفسيران: أن المفتي يجب أن يكون مجتهداً أو أنه قد يكون مجتهداً إن أمكنه ذلك. وبعد ذلك مباشرة، يمضي العبادي إلى القول إن التفسير الثاني هو الأرجح وإنّه «يحتمل إرادة اتحادهما مفهوماً وإرادة اتحادهما ماصَدَقاً، ولعل الثاني أقرب»(65). وفي مرحلة لاحقة من البحث، يعود العبادي إلى المسألة ويذكر عدداً ممّن تَقَدَّمَهُ بهذا الشأن، لكن لا أحد منهم يعود إلى مرحلة أقدم من مرحلة الآمدي. وبعد بحث التسليم الذي أقره الأخير للمفتي الذي هو مجتهد في المذهب، يمضي للاستشهاد بتاج الدين السبكي (المتوفى عام 771/ 1369)، الذي يقول إن لديه هناك من يُتابِعُهُ

(64) مستشهد به في **التقرير** لابن أمير حاج، III، 348؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 270.

(65) أحمد بن قاسم العبّادي، **شرح على شرح المحلي على الورقات**، مطبوع بهامش كتاب الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 230.

في هذه القضية. ويذكر العبادي تأكيد السبكي أن سبب النزاع يكمن في مدى جَوازِ الإفتاء لمجتهد الفتوى المتمكِّن في مذهب إمام ما الذي يستطيع أن يُرجح رأياً فقهيّاً لإمامه على رأي آخر. ويؤكد السبكي أن وجهة النظر الصحيحة هي أنه يستطيع الإفتاء إذا دعت الضرورة، كما في حال عدم وجود مجتهد. ويؤكد العبادي أيضاً أن السبكي في كتابٍ آخر يُجيز للمقلّد الإفتاء إذا لم يكن قادراً على ترجيح قولٍ على آخر. وزيادةً على ذلك، ليس هذا المفتي ملزماً بتحديد الفقهاء الذين يأخذ بأقوالهم ـ وهذا انحراف عن أقوالِ الفقهاء الذين هم أقدم عهداً كالجويني مثلاً. ويستشهد العبادي بأحد المعلقين المغمورين على قول السبكيّ الذي يقول إن هذا النوع من الإفتاء كان الممارسة السائدة في (العصور المتأخرة). وفي ما يبدو محاولة لمساندة رأي السبكي، يورد العبادي شارحاً يرجح أنه النووي، يقدم الحجة نفسها جوهرياً[66].

وفي شرح العبادي هناك في الأقل ثلاث قضايا تستحق الذكر. أولاها: أنّ من المفيد أن المؤلف يشرك في بحثه السبكي والآمدي بصورة مكثفة نوعاً ما. وبفعله ذلك، يبدو واضحاً أن العبادي كان يرجو بلا شكّ تخفيف الشروط الصارمة التي اشترطها الجويني ونظراؤه قبل قرون. وثانيتها: تتابع الاستشهاد بالمصنّفين المتأخرين يتوازن مع تكيف مطرد مع واقع ينظر إلى المفتين عموماً على أنّهم مقلّدون. وعلى هذا الأساس يُقِرُّ الآمدي، وهو أول من يُستشهد به، بإفتاء المقلّد في المذهب، في حين يمضي المعلق على «المهذب» بوصفه الأخير إلى درجة أن يجيز للمقلد بامتياز ممارسة الإفتاء. وثالثتها: أنّ العبادي يُفَسِّر (وليس ذلك بلا سبب) عبارة السبكي «مجتهد الفتوى» بوصفها إشارة إلى المقلد.

ولا بدّ، في هذا الصدد، أن يشار إلى أن السبكي في كتابه **جمع الجوامع** يجيز للمقلّد أن يُفتي، على أن يكون واسع الاطلاع على القواعد التي جرى التوصل بوساطتها إلى آراء مذهبه[67]. ولا حاجة بنا إلى القول إن السبكي يَعُدّ إفتاء

---

(66) العباديّ، **الشرح**، 244 ـ 45.

(67) عبد الرحمن بن جاد الله البناني، **حاشية على جمع الجوامع**، مجلدان (بومباي: ملاوى محمد بن غلمرسول سورتس، 1970)، II، 397.

الفقيه المجتهد في المذهب أمراً مشروعاً. ويضيف المحلي، الذي يعلق على كتاب السبكي، أن ممارسة النوع الثاني من الإفتاء كانت الممارسة السائدة زمناً طويلاً ولم تستهجن أو يُعترض عليها البتّة. وحين يتكلم على النوع الأول، إفتاء المقلّد، يشير أيضاً إلى أن هذا هو الواقع في العصور المتأخرة[68].

ويلاحظ البنانيّ (المتوفّى عام 1199/ 1784) في شرحه على كل من المحلّي والسبكي أن المفتي الواسع الاطلاع على مذهبه، لكنه لا يستطيع استنباط الأحكام للمسائل الفقهيّة الجديدة، يسميه الفقهاء عادة مجتهد الفتوى. والبناني يدرك، بلا شكّ، أن بين التعبير ودلالته الاصطلاحيّة تناقضاً، لكنه لا يكلف نفسه عناء تقديم أي إيضاح[69]. لكن الشربيني يوضح، في شرحه على البناني، أن التعبير مُتَداوَلٌ ولا يفيد ضمناً المعنى المألوف للمصطلح[70].

إن التغييرات والتعديلات التي أحدثها العبادي في كلام الجويني متميِّزة على أية حال. ويمكن أن يلحظ تعديل مماثل في شرح عضد الدين الإيجي (المتوفى عام 756/ 1355) على **منتهى** ابن الحاجب. فباتباعه ابن الحاجب يميّز أربع وجهات نظر للفقهاء بشأن شرعية إفتاء المقلّدين، وهو يُقِرّ وجهة النظر الأولى التي تجيز للمقلد أن يُفتي، على أن يكون مُطَّلِعاً على أقوال مذهبه وقادراً على الاستنباط على النحو المناسب. وهو يؤيد وجهة النظر هذه بأنّه إن وقع إفتاء العلماء ولم يكونوا مجتهدين في جميع العصور وتكرر ولم ينكر كان إجماعاً[71]. ويدعي الإيجي أن الإجماع الذي جرى التوصل إليه مهمّ، لأن تنفيذ مرجعية أداة الردع هذه معادل لتأكيد أنَّ شرعية الممارسة تتخطى حدود الاحتمال. لكن ادعاء الإيجي اليقينيّة المعرفية لوجهة النظر هذه تصعب إقامة الدليل عليه. وهذا هو في الحقيقة الاعتراض الذي أثاره التفتازاني ضد الإيجي. ففي **شرحه على شرح**

---

(68) المرجع نفسه، II، 397، 398.
(69) المرجع نفسه، II 388.
(70) المرجع نفسه.
(71) الإيجي، **الشرح**، II، 308.

الإيجي يصر على أنّه لم يُتَوَصَّلْ إلى إجماعٍ كهذا، لوجود فقهاء يُعارِضون هذه الممارسة[72].

يُزادُ على ذلك أن الإيجي لم يُقر وجهة النظر الثانية التي تتبنّاها مجموعة محددة من الفقهاء، وهي تحديداً أن المقلّد لا يمكن أن يكون مُفتياً إلا إذا لم يكن بالإمكان إيجاد مجتهد في أي مكان. وهو لا يعترف بوجهة النظر الثالثة التي تجيز للمقلد أن يُفتي مهما كانت صفاته. وهو يرفض رفضاً واضحاً وجهة النظر الرابعة التي تنكر على المقلّد أيّ دور في هذه المهمّة. وزيادةً على تأييد الإيجيّ حجّته بالإجماع، يضيف (موجهاً كلامه على نحوٍ خاص إلى الذين يرون أنّ المقلّد ليس سوى عامي) أنه إذا كان المقلّد عالماً بأقوال مذهبه، فهو في هذه الحالة ليس عامياً لا يعرف الفقه بل هو، بالأحرى، مؤهل تأهيلاً كافياً لأداء المهمّات التي يتضمنها الإفتاء[73].

ويبدو أن وجهات النظر الأربع التي نقلها الآمدي وابن الحاجب والإيجي، أصبحت جزءاً لا يُجتَزأ من الخطاب الأصوليّ، في الأقل بدءاً بالقرن السابع/ الثالث عشر. ففي شرح الأسنويّ لِ **منهاج الوصول** للبيضاوي، يتحدث عن وجهات النظر نفسها، لكنه يضيف إلى القضية عنصراً جديداً. فهو يؤكد أن الخلاف الذي ذكره الآمدي وابن الحاجب يجب أن يطبق على مقلّد المجتهد الحيّ، وأن قضية المفتي المقلّد لمجتهد ميت مختلفة كلياً. وفي هذه النقطة الأخيرة خلافٌ آخر، ويبدو أنه كان هناك جانبان أساسيان للمسألة. أكد الأول أنه لا يجوز للمفتي ـ المقلّد أن يُقلِّد المجتهد الميت، لأنّ الأخير لا رأي له (لا قول له) يعتدّ به الفقهاء اللاحقون ـ وسبب ذلك هو أن رأياً كهذا لا يُعتَدُّ به في إجماع الجيل اللاحق. لكن المفتي المجتهد الذي له رأيٌ مختلفٌ عن كل الآراء الأُخرى يمكن أن يمنع وقوع الإجماع. وما دامت آراء المجتهد الميت لا يمكن أن يُعتَدَّ بها، فإن على المفتي والحال هذه ألا يلجأ إليها في الإفتاء[74].

(72) المرجع نفسه، II، 308 (II 35 ـ 36).
(73) المرجع نفسه، II، 308 ـ 09.
(74) جمال الدين عبد الرحمن الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بلا تاريخ)، III، 331 ـ 32.

أما الطرف الثاني فقد أكد صحة الإفتاء بقول المجتهد الميت. وكان من ممثّلي هذا الطرف البيضاوي نفسه الذي ذكر في هذا الموقف أنه جائز «للإجماع عليه في زمانِنا»(75). لكن الأسنوي يؤكد أن حجة البيضاوي ضعيفة، لأن الإجماع لا يمكن التوصل إليه إلاّ من طريق المجتهدين، وما دام هؤلاء غير موجودين، فإن أي إجماع مزعوم يكون غير صحيح. ويرى أنّ المسوّغ الوحيد لهذا الموقف هو أن إبطال ممارسة كهذه فيه إضرار بمصالح الناس. ومهما تكن الحجة، فإن البيضاوي والأسنوي تبنيا كلاهما وجهة النظر القائلة إنّ المفتي يمكن أن يكون مقلّداً سواء أكان المجتهد الذي يقلّده حياً أم ميتاً(76).

ولا يمكن أن تفهم المواقف الأربعة التي عبر عنها الأصوليّون فهماً صحيحاً دون الإشارة إلى التطورات المتزامنة، فالموقف الأول هيمن على الخطاب الشرعي من القرن الثاني/الثامن إلى القرن الخامس/الحادي عشر عندما كان المطلوب من المفتين، لكي يكونوا أهلاً للإفتاء، أن يكونوا نظرياً من المجتهدين. أما الثاني، الذي كان الآمدي من مناصريه، فقد عكس التسليم الذي أقرت به مجموعة كبيرة من الأصوليّين بالواقع الذي اعتُقد فيه أن المجتهدين ذوي المنزلة العليا، الأئمة ونظراءهم، باتوا غيرَ موجودين، وأن المهمة ينبغي أن تلقى على عاتق المجتهدين الذين ينحصر نشاطهم الفقهيّ في تطبيق القواعد التي أرسى المؤسسون أسسها سلفاً. وقبل الموقف الثالث إفتاء المقلّد، لكن فقط حين لا يكون المجتهد موجوداً. ووافق الموقف الرابع على المفتي ـ المقلّد، سواء أوُجِدَ المجتهد أم لم يوجد.

ومن حيث الزمن، تقدم الموقف الثالث الموقف الرابع بكل الاحتمالات. لكن القول إنّ الموقف الأول قد ظهر قبل الثاني، وأنّه ظهر قبل سائر المواقف الأُخرى، قول ليس فيه أدنى شك. إن ظهور فصل في كتب الأصول المتأخّرة خُصّص لمشروعيّة (جواز) إفتاء المقلّد، وغيابه التام في مؤلّفات ما قبل القرن

(75) عبد الله بن عمر البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، 3 مجلدات، مطبوع مع كتاب ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، III، 331 (II، 4 ـ 7).

(76) الأسنوي، **نهاية السول**، III، 327 ـ 32.

الخامس/الحادي عشر وخلاله، هو وحده شاهد رئيس على التحوّل من الاجتهاد إلى التقليد. ويمكن أن تضاف إلى هذا الشاهد حقيقة أن أصوليّي القرن الخامس/الحادي عشر كانوا مجمعين على أنه لا بدّ للمفتي أن يكون مجتهداً. وأهم من ذلك أنهم لم ينقلوا أي قول قاله أحد من المتقدّمين يخالف ذلك.

وإذا ما كان التسلسل الزمني (التاريخي) للمواقف الأربعة صحيحاً، كما يدلّ على ذلك الدليل، فإنه من الممكن في هذه الحالة استعمال ظهورها المتزامن إشارة إلى الإدراك الناشئ لدى فقهاء المسلمين لوظيفتهم، إن لم يكن إدراكهم للتغييرات الموضوعية التي حصلت في بنية المرجعية الفقهيّة. ومن المهم الإشارة إلى أن أغلب الأصوليّين لم يخفقوا في اتباع نمط معين لدى بحث المؤهل للإفتاء. وانطلقوا من شرط الاجتهاد، مقيداً كان أو مطلقاً، ثم مضوا بعد ذلك إلى تخفيض الحاجز ليقبلوا الذين لهم الحدّ الأدنى من العلم الشرعيّ الذي عدّوه مقبولاً. أما الأصوليّون الأوائل، فرأوا أنّه لا يحقّ لأحد الإفتاء إلا المجتهد المؤهل تأهيلاً كاملاً، فعند الآمديّ وآخرين غيره كان هذا هو المجتهد في المذهب، وعند أغلب الأصوليّين المتأخرين كان هذا التقليد في نهاية المطاف يشكل المتطلّبات الدنيا، علماً أن معظمهم انطلقوا في البداية، على نحوٍ لا يخلو من الدلالة، من اشتراط الاجتهاد.

ومهما تكن الشروط السائدة في كل مرحلة، فإنّها كانت موافِقَةً تماماً للممارَسات السائدة على الأرض. وقد رأينا أن الجدل في الوقوع (الممارسة الفعلية للماضي البعيد والقريب)[77] كان محورياً في تسويغ إفتاء الفقيه غير المجتهد. والحقيقة أنّه قد استخدم هذا الجدل، ولو بصورة غير ناجحة، لإحداث إجماع على إضفاءِ المشروعيّة على عمل المفتي - المقلّد. ولم يكن استخدام مناظرة استطرادية كهذه مقتصراً بأية حال على القضية قيد البحث، ذلك لأن الأصوليين كانوا يلجؤون إليها لدى التعامل مع عدد من الإشكاليات الأُخرى. وهكذا يتكشف

(77) بشأن الدور النظري والمعرفي لجدل الوقوع، راجع أبا اسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1970)، I، 12.

انتشارها عن سِمتين متداخلتين من سِمات أصول الفقه، وبالتحديد أن هذه النظرية عكست حقائق الممارسة الفقهيّة والتطوّرات الفقهيّة، لكنها في الوقت نفسه تلكأت في فعل ذلك. وكان سبب ردة الفعل المتأخرة هذه هو أن أصول الفقه عكست ظاهرة راسخة وتيارات مؤسَّسة، وكان عملها في جانب منه هو عقلنة الشرع خلال تطوره، فاسحة بذلك المجال للالتواءات والانعطافات الحتمية التي تمر بها الشريعة[78].

ويرسم القرن الخامس/الحادي عشر نهاية المرحلة التي كان التخريج يمارس فيها على نطاق واسع. وهذه أيضاً هي المرحلة التي تتحدّد في أصول الفقه بالاجتهاد، وهو العنوان العامّ الذي يشمل، من بين ما يشمله من منهجيات، الاستنباطات التي يشكلها التخريج. وهذا، بلا شكّ، لا يعني أن نوع الاجتهاد الذي تضمن المواجهة المباشرة للنصوص المنزلة كان قد انقطع في نهاية هذه المرحلة. فقد بيّنا في موضع آخر أن هذا هو الوضع على أية حال[79]. فهذه النشاطات التي بدأت في وقت أبكر بكثير، هي التي أدت إلى ظهور وجهة النظر القاضية بأن المفتي لا بدّ أن يكون مجتهداً. لكن بدءاً بالقرن الرابع/العاشر، ومروراً بالقرن الخامس/الحادي عشر، نلحظ تطوراً طبيعياً أعطى المذهب شكله بوصفه مذهباً رسمياً. والآن، كان لا بدّ للنشاط الفقهي أن يصبح محصوراً بالحدود التي عينتها إنجازات الأجيال السابقة التي مثلت مذهبياً إرثاً شرعياً للمستقبل. فقد شكلت هذه الإنجازات المذهب الذي على المفتي أن يخضع بمقتضاه للتوجيه، كما كان يعتقد. والعرض النظري للآمدي يعبّر عن هذا الموقف. فالمذهب بوصفه أقوالاً رسمية وكينونة احتكارية على حد سواء ظل يؤكد نفسه زمناً طويلاً بعد القرنين الخامس/الحادي عشر، والسادس/الثاني عشر، وهذه حقيقة ذات أهمية

---

(78) بشأن موضوع العقلنة والتسويغ هذا، راجع Wael B. Hallaq, «Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory,» *Journal of the American Oriental Society,* 104 (1984): 679-89. (وائل حلاق «دراسات في وظيفة النظرية الشرعية السنية وخاصِّيَّتها»، **مجلة الجمعيّة الشرقية الأمريكية**).

(79) حلاق، «هل أغلق باب الاجتهاد؟»، و«اغتيال في قرطبة» مرجعان سبق ذكرهما.

كبيرةٍ. فقد أدى تأكيد المرجعية هذا إلى ظهور الموقفين النظريين الثالث والرابع، وبالتحديد أن المفتي قد يكون مقلداً خالصاً. وفي كتب الفقه الأساسيّة عبر عن هذا الموقف بكل وضوح الرأي الذي أُفصِحَ عنه في كل المؤلَّفات المتأخرة، والقاضي بأن أيّ فتوى تعتمد على قولٍ غير معترف به اعترافاً كاملاً في المذهب فهي غير صحيحة[80].

IV

زيادةً على الدلائل التي في كتب الطبقات والسِّير ومؤلَّفات الأصوليين، ينعكس هذا التحول في بنية المرجعية في كتب الفقه، النوع الذي يميز نفسه من المصادر السابقة بأوجه مختلفة لكنها جوهرية. فكتب الفقه، بخلاف كتب الطبقات، لا تسرد مجمل النشاطات والمآثر العلمية للفقهاء أنفسهم، بل تقدم بيانات عن الفقه بوصفه عملاً تراكمياً منقولاً، جامعةً الأقوال الرسمية للماضي البعيد والقريب معاً، وهي بخلاف المؤلَّفات النظرية التي تعبّر عن خطاب فقهي فلسفي وصفي ـ أمري، تعنى على نحوٍ عياني تماماً، بالفقه المطبق نفسه ـ وهذه نقطة سنتناولها في الفصل الأخير. ومن ثَمَّ، هناك قيمة خاصة للطريقةِ التي تعكس بها كتب الفقه الواقع الشرعي ـ الاجتماعي على الأرض.

وبمراعاة ذلك، سندرس كيف تبين هذه المؤلَّفات، من زاوية المرجعية، التحول الذي حصل في دور شرعي محوري آخر، أي دور القاضي. لكن قبل المضي في هذه المسألة، لابد من طرح سؤال: لماذا تحذف كتب أصول الفقه بصورة منتظمة البحث في صفات القاضي في حين تقوم فعلياً بتقديم كتلة متماسكة من الخطاب المتصل بالمفتي؟ والجواب هو أنّه لمّا كان الاهتمام الأول لأصول الفقه هو تطوير منهجية الاستنباط والتفسير الشرعيين من أجل بناء معايير شرعية، كان من الطبيعي أن تلتفت إلى المفتي الذي عُدّ المستنبط الشرعي بامتياز. أما

---

(80) راجع مثلاً، الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 91 (II 9 ـ 11)؛ ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 51؛ ابن فرحون، **تبصرة الحكام I**، 18، 53؛ باعلوي، **بغية المسترشدين**، 274. وبشأن مرجعية الآراء ضمن المذهب، راجع الفصل الخامس لاحقاً.

القاضي بوصفه قاضياً فلم ينظر إليه على هذا النحو. فالمفتي حلّ، أو حاول أن يحلّ، مسائل جديدة وصعبة في حين أن القاضي طبق الحلول في محكمته. وبذلك كان محل النشاط الفقهيّ والتأويلي هو المفتي، في حين طبّق القاضي الفقه كما يطبق الإداريّون القوانين الإدارية. والمفتي عمل بالدلائل المذهبية والنصية ـ المادة الخام للتأويلات ـ لكن القاضي طبق حلولاً معدة سلفاً، توصل إليها المفتي، في مسائل معينة، بعد أن سمع الأدلة[81]. إن عدم عدّ منصب القاضي، بوصفه وظيفةً فقهيّةً[82]، مجالاً من مجالات الاستنباط الفقهيّ والنشاط التأويلي يوضح لماذا لم تعكف كتب الأصول على دراسة صفاته.

ويوضح هذا الحذف أيضاً ثنائية في خطاب كتب الفقه المتعلقة بصفات القاضي، ولا سيّما تلك التي تتعلق بالكفاية في الاجتهاد. فمنذ القرن الثاني/الثامن، أُقِرَّ بأن القاضي قد يكون فقيهاً مؤهلاً تأهيلاً عالياً وربّما لا يكون كذلك، وليس الأمر كذلك في حالة المفتي، كما رأينا. فخلال هذه الحقبة المبكرة، عُدَّ المفتي، بوصفه صنفاً، السلطة المرجعية النهائية التي تحول بالتعريف دون تمكنه من التحول إلى سلطة مرجعية أعلى ـ في الأقل بقدر ما تمضي إليه التصنيفات النظرية. أما القاضي فلم ينظر إليه قطّ بالمنظار نفسه. ففي كتاب **الأم** يحثّ الشافعي القضاة على مُشاورة مَن كان «عالماً بكتاب وسنّة وآثار وأقاويل الناس وعاقلاً يعرف القياس ولا يحرّف الكلام ووجوهه ولا يكون هذا في رجل حتى يكون عالماً بلسان العرب»[83]. وهذه الصفات هي بالضبط، كما رأينا، الصفات التي حددها الشافعي للمجتهد. فالقاضي إذن يُنصح بشدة بأن يلتمس مشورة المجتهد الذي هو المفتي في الوقت نفسه.

وتقصر رسالة الشافعي المهمّة عن تعداد كل الصفات المتوقعة للقاضي في

---

(81) شهاب الدين القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق عزت العطار (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1967)، 29 ـ 30.

(82) للتمييز بين الوظائف الشرعية على تنوّعها، راجع الفصل السادس لاحقاً. On distinguishing between and among legal roles, see chapter 6, below.

(83) الشافعي، **الأم**، VI، 287.

أثناء حياته أو حتى بعد موته. ففي عصر كان فيه الاجتهاد فعالية حيويّة[84]، كان هناك بلا شكّ قضاة كثيرون ذوو كفاية كالمجتهدين، وهذه حقيقة تؤكدها بكثرة كتاباتنا عن الأصول والسير. وبذلك لم يكن على القاضي أن يلتمس المشورة الشرعية إلاّ حين لم يكن قادراً على التوصل إلى قرارات للمسائل التي فيها مزيد صعوبة ممّا يعرض عليه في محكمته. وتوضح هذه الثنائية في صفات القاضي نظام الخطاب في كتب الفقه عموماً وتلك المتعلّقة بأدب القاضي على وجه الخصوص. ففي الشرح على الخصاف (المتوفى عام 261/ 874)، يؤكد الفقيه الحنفي الجصَّاص (المتوفى في نحو عام 370/ 981) أن القاضي يجب أن يكون واسع الاطلاع على التفسير لكي يكون قادراً على استنباط الأحكام من النصوص. ويبدو هذا بوصفه الترتيب الأول للأفضليات، إلا أن الخصّاف يحدّد عبارته مباشرة بأنّ على القاضي، كي يجتنب القرارات الخطيرة، أن يلتمس مشورة الفقهاء من طريق الاستماع إلى آرائهم في المسائل التي تُعْرَض عليه في محكمته. وحينئذ فقط عليه أن يحدد الرأي الأصح والأكثر ملاءمة للمسألة المعروضة[85]. وفي موضع آخر في الكتاب، يوضح الجصاص أن الفقهاء الناصحين هم أهل الاجتهاد[86].

حتى الآن، يبدو أن مرجعية القاضي المذهبية تنبثق إما من قدرته على التفكير الفقهيّ وإمّا من المجتهد الذي يقدم له المشورة. ويمكننا أيضاً أن نفترض أن «التماس المشورة» أي الاستفتاء كان يعني أيضاً مشورة الفقهاء الذين لم يكونوا مجتهدين. لكن حتى في هذه الحالة، تعتمد مشورة هؤلاء الفقهاء، في التحليل الأخير، على مرجعية مجتهد يعتقد أن رأيه هو الحل الأمثل للمسألة المعروضة في

(84) هذا ما يمكن أن يترجم إلى تصوير للخصائص القاضية بأن الاجتهاد كان ينظر إليه بوصفه شائعاً على نحو غير مُقيَّد لأن المذاهب لم تكن قد شكّلت بصورتها النهائية بعد. وهذا لا يعني أن الفعالية توقفت في وقت لاحق، بل يعني أن الضرورات التأويلية للمذهب قد تحكّمت بها لدرجة أنها فقدت صفتها المستقلة غير المروَّضة.

(85) أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، **شرح كتاب أدب القاضي**، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية، 1978)، 37 ـ 39. راجع أيضاً ابن المنذر، **الإقناع**، 410، الذي يعبر عن وجهات النظر نفسها.

(86) الجصاص، **أدب القاضي**، 42 ـ 43، 101 ـ 02، 105، 106.

مجلس الحكم. ولابد من الإشارة إلى أنه لم ترد أيّة إشارة في كتاب الجصاص إلى مذهب ملزم.

وفي زمن الماوردي (المتوفى عام 450/ 1058) كان المذهب بوصفه كينونة مذهبية قد ظهر جيداً. ويبدأ الماوردي بتأكيد حاجة القاضي إلى المشورة الطيبة، إذ ينبغي «ألاّ يحضر في مجلسه مع الخصوم إلا من له بالحكم تعلق، فإننا نستحب ألاّ يخلو مجلس حكمه من شهود وفقهاء . . . أما المشاورة، فمندوب إليها في الأمور المشتبهة»[87]. لاحظ هنا أن وجود الفقهاء في المحكمة يُعَدّ وثيق الصلة بالتقاضي. والفقهاء يُساوَون بالمشمولين مباشرة في القضية. وتصبح مشاورتهم أكثر إلحاحاً في الأمور الملتبسة، أي القضايا التي اختلف الفقهاء فيها لأن الأدلّة ذات الصلة تحتمل بحد ذاتها أكثر من تفسير واحد. بكلمات أُخرى، حيث لا توجد أدلة قطعيّة ـ عادة في القضايا التي ليس عليها إجماع ـ تكون المشورة مستحبة جدّاً[88].

وإذ يورد الماورديّ باستحسان رأي الشافعي في صفات المشاورين في المحكمة، يوجز الماوردي هؤلاء قائلاً «إن كلّ من صحّ أن يفتي في الشرع، صح أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي، ولا تعتبر فيه شروط القاضي»[89]. وبعد أن يقول ذلك، يمضي في تعداد هذه الشروط، التي من أهمّها أن يكون من أهل الاجتهاد في النوازل والأحكام. فإذا تحقّقت هذه الشروط، أصبح بوسع الفقيه أن يُفتي ويقدم المشورة للقاضي[90].

إن مواصلة البحث في القضايا الإشكالية، ومناقشتها (المناظرة) شخصياً مع الفقهاء يُعين القاضي على تلمس طريقه إلى الاجتهاد. فإذا ما توصل من تلقاء نفسه إلى حل للقضية، فعليه أن يحكم بموجب ما توصل إليه، لا على وَفْق أقوالهم. ولا يحق لمشاوريه أن يُبدوا أي اعتراض بعد أن يتخذ القرار، لأنه يحقّ له

(87) علي محمد بن حبيب الماوردي، **الحاوي الكبير في الفروع**، تحقيق محمود مطرجي وآخرين، 24 مجلداً (بيروت: دار الفكر، 1994) XX، 98، 100.

(88) المرجع نفسه، XX، 102.

(89) المرجع نفسه، XX، 103.

(90) المرجع نفسه، XX، 104.

الاجتهاد بقدر ما يحقّ لهم[91]. وبهذه الروح يُدافع الماوردي عن حق القاضي في تطبيق نتائج اجتهاده الخاص، ولو كان على خلاف أقوال مؤسس المذهب الذي ينتسب إليه. فإن كان شافعياً، على سبيل المثال، وقاده اجتهاده إلى استنباط رأي كان فيما مضى يُعَدُّ قولَ الأحناف، فإنه يجوز له أن يطبّقه على المتقاضين الذين يمثلون في مجلسه[92].

ويمثل وصف الماوردي حتى هذه النقطة الموقف السائد الذي سلم الفقهاء بصحته حتى أيامه. لكن الماوردي، بوصفه نِتاجاً لمرحلة اتسمت بظهور المذهب بوصفه مذهباً ذا سلطة مرجعية، كان يشعر أيضاً بالضغط الذي ولده هذا التطور المتأخر نسبياً. وبعض الفقهاء الذين يظهرون كأنّهم أقلِّيّة في ذلك الحين[93]، رأوا أن المذاهب قد استقرت وأصبح الأئمة المتبعون في هذه المذاهب معروفين. ومن ثَمَّ لا يجوز لكلٍّ من ينتسب إلى مذهب ما أن يحكم بموجب أقوال مذهب آخر. ويرد الماوردي على هذا، بصورة لها دلالتها، قائلاً إنه وإن كان الرأي السليم يُسوّغ هذا الموقف، فإن قواعد الشرع لا تقبله، لأن على القاضي أن يحكم على وفق اجتهاده الخاص، لا على وفق اجتهاد الآخرين[94]. والمهم في هذا الردّ هو

(91) المرجع نفسه، XX، 102.

(92) المرجع نفسه، XX، 75، 226. كان لا يزال ممكناً سماع آراء كهذه بعد الماوردي بجيل أو أكثر، فأبو بكر الطرطوشي (المتوفى عام 520/ 1126) أيضاً قال بوجهة النظر القاضية بأنه ما من مسلم مجبر على تقليد (قول) مذهبه فيما يتعلّق بالقضايا والأحكام الشرعية. وهكذا فإن المالكي غير مجبر على تقليد أقوال مالك في أحكامه. والشيء نفسه ينطبق على بقية المذاهب. فالقاضي، فعلاً، يحسم القضايا على أساس أيّ قاعدة يقوده إليها قياسه.
وقد أورد محمّد فاضل ذلك في بحثه «المنطق الاجتماعي للتقليد»، 213.

(93) في سياقين مختلفين تثار فيهما هذه القضية الخاصة، يستخدم الماوردي كلمة بعض، مرة مع «الفقهاء» وفي المرة الثانية مع «أصحابنا». وفي كلتا الحالتين، تستخدم كلمة بعض في الغالب لتدل على المفرد، وهذه الحقيقة تقلل بصورة لها دلالتها من وزن الادعاء وتُسوّغ بلا شكّ فرضية أنّ من تبنوا هذا الرأي كانوا أقلية. وبشأن السياقين، راجع كتابه، **الحاوي الكبير**، XX، 75، 227.

(94) المرجع نفسه، XX، 75، 227: «وهذا وإن كان الرأي يقتضيه فأصول الشرع تنافيه لأن على الحاكم أن يحكم باجتهاد نفسه وليس عليه أن يحكم باجتهاد غيره».

أنه يتضمن تسليماً معيناً من الماوردي لخصومه: فهو يعترف، ولو بصورة مشروطة، بشرعية وجهة النظر النقيضة، وجهة النظر التي أقرّتها قوة الممارسة الشرعية الفعلية.

ويعكس خطاب الماوردي مرحلة تحول كانت فيها المواقف القديمة ـ التي تعبر عن التطورات البنيوية الجوهرية ـ لا تزال محافظة على زخمها في حين كانت مواقف جديدة تظهر وتتطور تدريجياً، لكن على يد قوى ظرفية. ولا بدّ أنه بدا للماوردي أن هذه كانت مواقف زائلة، تعكس واقعاً طارئاً كذلك. ولم يكن الماوردي يعرف إلا قليلاً أنّ المواقف الاستثنائية والثانوية في زمانه ستصبح الصوت المهيمن.

الخطوة الأُخرى في الانتقال من الاجتهاد إلى التقليد اتخذها، بعد قرن أو نحوه، الفقيه الحنفي الحسام الشهيد ابن مازة (المتوفى عام 536/ 1141) الذي كتب **شرحاً** لكتاب الخصاف **أدب القاضي**. وفي الفصل الافتتاحي يُتابع ابن مازة الجصّاص في اشتراطه أن يكون القاضي مجتهداً، ويبحث ببعض التفصيل مُسَوِّغ هذا الشرط[95]. وفي مرحلة لاحقة من كتابه يعود إلى هذا الموضوع مع مزيد من التفصيل، معيداً بداية ما كان قد ذكره سابقاً في القسم الافتتاحي: أنّ الاجتهاد مطلوب من القاضي. إلا أن ابن مازة يقدم، بطريقة مواربة نوعاً ما، اختلافاً مهماً عن موضوع الجصّاص. ويبدأ بالقول إن على القاضي أن يحكم على وفق القرآن الكريم والسنّة النبوية، ذلك لأننا أُمرنا باتباع هذين المصدرين. فإذا لم يجد القاضي الحكم في هذين المصدرين، فإن عليه أن يتجه إلى إجماع الصحابة. فإذا ما اختلفوا في المسألة المعروضة، فهو، والحالة هذه، حرّ في أن يجتهد لإيجاد رأيٍ أصحّ. وإذا لم يكن للصحابة أي رأي في القضية، يتجه إلى التابعين، متعاملاً مع آثارهم بالطريقة نفسها التي يتعامل بها مع آثار الصحابة. وفي حال غياب أيّ قول للتابعينَ، عليه أن يجتهد في صياغة قاعدة شرعية قابلة للتطبيق على المسألة التي

(95) ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، 4 ـ 5.

هو فيها القاضي الرئيس. لكن إذا لم يكن مجتهداً، فإن عليه حينئذ أن يستشير مفتياً هو، بالتعريف، مجتهد[96]. وعند هذه النقطة، يقدم ابن مازة فجأة موضوعاً آخر متضمناً «الذي اتفق عليه أصحابنا واختلفوا فيه». ويعني ابن مازة بكلمة «أصحابنا» الأئمّة المؤسسين، ولا سيما أبو حنيفة وأبو يوسف والشيباني، فإذا كان هؤلاء الثلاثة قد اتفقوا على أمر، فإن القاضي لا يستطيع أن يحيد عن آرائهم، سواء أكان مجتهداً أم لا. وإذا ما اختلفوا، فإن الأفضلية لرأي أبي حنيفة، لأنه كان مشاركاً في النشاط الفقهيّ في زمن التابعين[97].

نلاحظ هنا أن ابن مازة ما زال رازحاً تحت وطأة ثنائية التوجه المذهبي كما كان الماوردي قبله، إلا أنه يعطي المسألة قوة وزخماً إضافيين. فالماوردي رفض، ولو بضعفٍ، رأي الأقلية مُفَضِّلاً الاقتداء بالمذهب. أما ابن مازة فيؤيد مذهب الأئمّة الثلاثة ـ لكن حين يكونون متّفقينَ فقط ـ بوصفه المذهب الأخير الذي يقتدى به، سواء أكان القاضي مجتهداً أم لا. وحين وصلت مرحلة الانتقال إلى المذهب إلى أبعادها الكاملة، اشترط الأحناف، شأنهم شأن أتباع كلّ المذاهب الأُخرى، أن يتبع القاضي الأقوال الراجحة لمذهبه، سواء قال بها أبو حنيفة أو أي فقيه آخر[98].

لكن التخلّي السريع عن الاجتهاد وتفضيل الاحتكار الكامل للمذهب اقتضى اتخاذ خطوتين أخريين، هما خطوتان واضحتان وضوحاً جليّاً في الخطاب المتغيّر المتعلّق بصفات القاضي. وتتمثّل أولى هاتين الخطوتين في خطاب الفقيه والقاضي الشافعي ابن أبي الدم (المتوفى عام 642/ 1244). ففي كتابه **أدب القضاء** يرى أنه استناداً إلى مذهب «إمامنا»، ينبغي أن يكون القاضي مجتهداً مطلقاً، وهذا يعني أنه يجب أن يكون له اطّلاع واسع على الكتاب والسنّة والإجماع والقياس وآراء الفقهاء (أقاويل الناس) واللغة العربية. وعند هذه النقطة يشرح ابن أبي الدم ببعض التفصيل

---

(96) المرجع نفسه، 17 ـ 18.

(97) المرجع نفسه، 19 ـ 20.

(98) راجع، على سبيل المثال، ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 51.

ما الذي يستلزمه كلّ مجال من هذه المجالات المعرفية من تخصّصات فرعية، مثل: الناسخ والمنسوخ والمتشابه وعلم الجرح والتعديل، إلخ. وما له أهمية خاصة شرط إتقان فن الاستنباط الشرعي: فعلى القاضي، من بين ما عليه، أن يكون متمكّناً من استنباط القواعد الشرعية من مصادرها، فضلاً عن كونه مستنبطاً ذكياً بارعاً في استثمار الدلالات الشرعية وعالماً بطرق الاستدلال اللغوي(99).

ويمضي ابن أبي الدم قائلاً:

«إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا هذا في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق».

والأمر هكذا على الرَّغم من أن العلماء قد ألّفوا كتباً في جميع ضروب المعرفة، بدءاً بعلم الحديث وروايته وانتهاء بالتفسير والفقه وأصول الفقه.

ملأ العلماء الماضون الأرض من مصنفات صنفوها وابتدعوها، وسهل على الفقيه المتأخر تناول ذلك وحفظه ودَرْك الأحكام منه، ومعرفته بحفظ ما تعب عليه من تقدم. ومع هذا فليس يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام واحد تعتبر أقواله وجوهاً مخرجة في مذهب إمامه(100).

وكان ابن أبي الدم يرى أن هذه الحالة البائسة دالة على التدهور العام في قدرة الناس على بلوغ أنواع المعرفة المتطورة. والمهم هنا هو أنه رأى هذا التدهور فعلاً من أفعال الله المقصودة(101). وقد بينا، في موضع آخر، الصلة التي أقيمت بين غياب الاجتهاد وهذا الإحساس بالتدهور، أي الاعتقاد الذي كان لدى المؤمنين بالآخرة بوصفه دليلاً على اقتراب يوم القيامة(102).

---

(99) ابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 36 ـ 37.

(100) المرجع نفسه، 37.

(101) المرجع نفسه، 38.

(102) W.B. Hallaq, «On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihād,» *Studia Islamica*, 63 (1986): 129-41، (حلاق، «أصول الجدل بشأن وجود المجتهدين وإغلاق باب الاجتهاد»، **دراسات إسلامية**، 63، 1986).

ويقدّم ابن أبي الدم قائمة بالمجتهدين الذين قدّموا إسهامات متميزة في المذهب الشافعي، لكن آخِرَ هؤلاء عاش في القرن الخامس/ الحادي عشر. إلا أن مآثر الماضي لا يمكن أن تتكرر، مع أن ابن أبي الدم يقدرها ويعجب بها أيما إعجاب، فمؤلفنا يؤكد، في سياق تلخيصه للمسألة، أن الاجتهاد المقيد والاجتهاد المطلق كانا ممّا يُؤَمَّل اتّصاف القاضي به في المراحل السابقة، عندما كان بوسع كلّ بلد في العالم الإسلامي أن يفخر بوجود مجموعة من المجتهدين المناسبين لأداء وظيفتي القضاء والإفتاء. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن العالم أصبح خالياً من المجتهدين، فلا بدّ من أن يؤكَّد تماماً أنه من الجائز أن يعين شخص يتصف بـ:

(1) العلم بأحد مذاهب الأئمّة. أي لا بدّ أن يكون لديه علم بالأقوال السائدة في مذهبه (غالب مذهبه)، وعلم بأقوال إمامه، والأقوال المستنبطة من طريق التخريج وأقوال المتّبعين له. وينبغي أن يتمتع بعقل راجح وذكاء فطري وتفكير سليم، وعليه أن يحفظ المذهب، وينبغي أن تكون أحكامه الصحيحة أكثر من زلاّته، وأن يكون قادراً على استحضار أقوال أئمته مباشرة. (مستحضراً لما قاله أئمته).

(2) القدرة على استنباط دلالات المفردات في النصوص المنقولة، وأن يعرف طرق الاستنباط التي تتيح له القياسَ. وأخيراً، ينبغي أن يكون له علم بمناهج الترجيح بين النصوص وترتيبها المنهجي، «فالمتصف بهذه الصفات هو الذي تصح توليته القضاء في زماننا هذا، ولا أقل من ذلك. ويجب القطع بنفوذ أحكامه، وصحة تقليده، وقبول فتواه، في هذا الزمن الذي يعزّ فيه وجود مثل من هذه صفته»[103].

يضعنا خطاب ابن أبي الدم أمام عدد من القضايا المهمّة، ففي النص الثاني المقتبس آنفاً، لديه في فهمه لما يعنيه الاجتهاد قَدْرٌ من التضخيم، بل ربّما لديه بعدٌ خياليٌّ. إن سيطرة المذهب، ولو أنها ليست واضحة بصورة مباشرة في بحثه الخاص هذا، تحول دون وجود الاجتهاد المطلق الكامل في ذهنه، وهو نوع

(103) ابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 41.

النشاط الفقهي الذي يتعلّق بالمؤسّسين الذين لا يمكن مجاراتهم. وحتى الاجتهاد المقيد يتعلّق بالأجيال الماضية، أما عصره والنشاطات الفقهية التي انشغل بها هو ومعاصروه فلم تكن نظيرة، كما رآها، لمثيلاتها في الماضي. بكلمات أُخرى، كان عصره يعاني تدهوراً بالاهتمامات الأُخروية. ومع ذلك لابد لمن أراد أن يكون قاضياً أن يكون بارعاً في فن الاستنباط الشرعي الذي يستلزم، من بين ما يستلزمه، درجة معينة من العلم بالنصوص تتيح القيام بعمل تأويلي وافٍ بالغرض. وما دامَ هذا النشاط يرقى في الواقع إلى ما لا يقل عن درجة الاجتهاد، فإن المرء يبدأ بالتساؤل عن الاستراتيجية النصية التي ابتكرها ابن أبي الدم، لأنه، من ناحية، يؤكد بصورة واضحة أن الاجتهاد انتهى بوصفه صفةً مطلوبة في القضاة، في حين يصر، من ناحية أُخرى، على أن القضاة الذين قيل إنهم مقلّدون، عليهم في الواقع أن يشاركوا في النشاط الفقهيّ الذي يتطلّبه الاجتهاد[104].

إن حلّ هذا التناقض الظاهري يكمن في العلاقة بين النصّين 1 و2 المذكورين آنفاً. فابن أبي الدم، في الحقيقة، لم يقل ما لم يقله أسلافه ومن جاؤوا بعده مباشرةً: الاجتهاد مطلوب دائماً إذا أمكن بلوغه، ولكن متابعة أقوال المذهب تأتي أولاً من حيث الأهمية. وهذا بالضبط سبب ارتباط حديثه في النصّ الأول ارتباطاً كاملاً بمعرفة أقوال الأئمة والقدرة على استحضارها فورياً. وبالرَّغم من أن ترتيب النصوص ترتيب متكلف (لأنه من عندي) يبقى ترتيب الحديث وتطوره متناغماً تماماً مع أسلوب عرض ابن أبي الدم. فالمذهب والأقوال التي يتألف منها هو العمل المباشر للقاضي. ويأتي بعد ذلك الانشغال التأويلي المباشر بالفقه، بوصفه مرحلةً ثانويّةً. وهكذا يكون خطاب ابن أبي الدم تأكيداً لمرجعية المذهب القائم، بكل ما يعنيه ذلك، ومن ثَمَّ يستلزمه من زاوية المعالجة العقلية للفقه والاستنباط الشرعي.

والخطوة الثانية والأخيرة في الانتقال إلى التقليد كانت إلى حدٍّ كبير التعبير،

(104) لابد من الإشارة إلى أنني لا أتفق مع شيرمان جاكسون بشأن تفسير هذه الفقرة في كتابه، **الشريعة الإسلامية والدولة**، 157 ـ 59.

من زاوية أكثر تعمّداً، عن العلاقة بين شروط الاجتهاد والتقليد. فالمالكي ابن فرحون (المتوفى عام 799/ 1396) يستهل بحثه لهذا الموضوع بتأكيد أن أغلب الفقهاء ارتأوا أن القاضي إذا ما بلغ مرتبة الاجتهاد فإن عليه حينئذ ألاّ يُقلِّدَ أحداً. وهذا حقيقة ما أصبح عقيدة جوهرية، تشاطرها كلّ فقهاء المذاهب الأربعة، وأملتها ديمومة الفكرة القائلة إن ثَمَّة مشكلات وقضايا جديدة ستظل تصيب المجتمع الإسلامي وإنّه ما دامت هذه المشكلات بلا حلّ، فإن الواجب على جماعة المسلمين لن يُعَدّ مقرّراً بصورة نهائية[105].

وبعد أن يقدّم ابن فرحون هذا البيان القصير المتعلّق بالاجتهاد، ينتقل مباشرة إلى بحث مطول في القاضي الذي لا ينتسب إلى طبقة المجتهدين. وهنا ينقل عن المازري (المتوفى عام 536/ 1141) قوله:

> هذه المسائل تكلم عنها العلماء الماضون لما كان العلم في أعصارهم كثيراً منتشراً وشغل أكثر أهلها بالاستنباط والمناظرة على المذاهب، وأما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مُفتٍ نظّار قد حصّل آلة الاجتهاد واسْتَبْحَرَ في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله وبناء ما تعارض بعضه على بعض وترجيح ظاهر على ظاهر ومعرفة الأقيسة وحدودها وأنواعها وطرق استخراجها وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، هذا الأمر زماننا عارٍ منه في أقاليم المغرب كله فضلاً عمن يكون قاضياً على هذه الصفة، فالمنع من ولاية المقلّد القضاء في هذا الزمان تعطيل للأحكام وإيقاع في الهرج والفتن والنزاع وهذا لا سبيل إليه في الشرع[106].

ويؤكد ابن فرحون أن القاضي المقلّد ملزم إذن الرجوع إلى أئمّة المذهب ومتابعتهم من طريق التقليد، وعليه، بوصفه مقلداً، أن يتبنى الآراء التي تبدو له، بعد التمحيص، أصحَّ الآراء. واستناداً إلى المازري يقدم ابن فرحون وجهة النظر

(105) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 95 ـ 96.

(106) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 18 ـ 19.

القائلة إن على القاضي ـ المقلّد أن يتبع الرأي المشهور (الواسع الانتشار)[107]. وإذا ما التمس المشورة، فإن عليه بعد البحث والتمحيص مرة أُخرى، أن يسأل الأكثر علماً. ومما له مغزاه أن «الأكثر علماً» لم تعد تعني الفقيه القادر على الاجتهاد، وكان ذلك تناغماً مع التطور المتراكم في التسليم بالسماح للمقلد بالإفتاء، فأصبح بالإمكان أن يكون الأكثر علماً الآن مقلداً، وهذا هو الرأي الذي يستمدّه ابن فرحون من المازري[108]. ويعارض هذا التطوّر الثاني معارضة حادّة الشرط السابق القاضي بأن على المفتي أن يكون مجتهداً. وعلى هذا الأساس، حين تُعرَض قضية صعبة على القاضي ـ المقلّد، عليه حينئذ أن يلتمس مشورة مفتٍ ـ مقلد ملزم هو أيضاً أن يستخلص رأياً يُعَدّ، من وجهة نظر المذهب، رأياً معتَمَداً، وهذا ما يدعى الرأي المشهور[109].

وهكذا تكون وظيفتا القضاء والإفتاء قد مرّتا بعمليات تحول متماثلة تقريباً من الاجتهاد إلى التقليد. إن أفضل من لخص وصول هذين المسارين إلى ذروتهما هو باعلوي، الذي توفّي في نحو عام (1245/ 1830) والذي يستشهد بإقرارٍ تامٍّ، بإحدى فتاوى البيهقي، وهي قوله:

> ليس للقاضي أو المفتي العدول عن نص إمامه فينقض حكم كلّ من خالف إمامه وألحق به في **التحفة** حكم غير متبحر بخلاف المعتمد عند أهل مذهبه، ونقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز الحكم بخلاف الراجح في المذهب واعتمده المتأخرون كابن حجر وابن زياد والخطيب والمزجد وأبي مخرمة وأبي قشير والأشخر وغيرهم وصرّح به السبكي بل جعله من الحكم بغير ما أنزل الله تعالى لأنه أوجب على المجتهدين أن يأخذوا بالراجح وأوجب على غيرهم تقليدهم فيما يجب عليهم العمل به، نص على ذلك في **التحفة** و**النهاية** و**المغني**، ومعلوم أن المذهب نقل يجب أن يتطوّق به أعناق المقلّدين حتى لا يخرجوا عنه وإن اتضحت مدارك

(107) المرجع نفسه، I، 45، 51. وبشأن المشهور، راجع الفصل الخامس، القسم الخامس لاحقاً.

(108) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 29.

(109) المرجع نفسه، I، 18، 35 (استناداً إلى شهاب الدين القرافي).

المخالفين وحينئذ لا يجوز لحاكم ولا مفت العدول عن مرجح الشيخين النووي والرافعي[110].

وبالنظر إلى المؤلفات الجليلة للنووي والرافعي بوصفها قد رسخت أقوال المذهب الشافعي، أضحت هذه المؤلفات هي الإطار المرجعي الأخير للقاضي والمفتي على حد سواء. وعلى المنوال نفسه توصل كل مذهب من المذاهب الثلاثة الأُخرى إلى اعتماد كتب معينة بوصفها مجسّدة لأقواله المعتمدة، التي عُدَّت ملزمة على حدّ سواءٍ لكل من المفتي والقاضي.

V

ختاماً، لا يمكن أن نبالغ في تأكيد أن مرحلة الانتقال من الاجتهاد إلى التقليد التي بحثناها هنا لم تكن لها صِلة كبيرة بمنجزات الفقهاء وصفاتهم الفعلية، وأن علاقتها كانت أقل بفكرة أفول مجد الإسلام، التي سميت بحق فساد الزمان[111]. ومن الجدير بالذكر مع ما فيه من تناقض أن المازري، الذي أكد بصورة لا لبس فيها أنه ما من فقيه من فقهاء زمانه استطاع أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، كان هو نفسه يُعَدّ مجتهداً، بل ممّا يتعلّق به بحثنا هنا أكثر أنّه كان في الوقت نفسه يُعَدّ أنموذجاً لعدم الإفتاء بما يخرج عن مشهور أقوال مذهبه[112]. ولذلك مثّلت المرحلة الانتقالية تطوراً في نمو المرجعية الفقهيّة، تطوراً بودي أن أزعم أن اجتنابه كان متعذراً. والمسار الذي وَصَل التقليد من طريقه إلى الصدارة لم يكن ظاهرة عرضية، بل بالأحرى كان إشارةً إلى حدث مهمّ أكثر جوهرية، هو تحديداً ظهور المذهب وبلوغه مرحلة النضج النهائية. وكان التقليد، من ثَمَّ، تعبيراً خارجياً عن آليات داخلية توصلت إلى السيطرة على المذهب وإعطائه خصائصه بوصفه كينونة

---

(110) باعلوي، **بغية المسترشدين**، 274.

(111) قضية أثارها ابن أبي الدم، كما رأينا آنفاً. يُراجَع أيضاً حلاق، «أصول الجدل»، 136 وما بعدَها. وفي هذا السياق، لابد من الإشارة إلى أن نتائج بحثنا هنا تشكّل في جانب منها تنقيحاً لنتائج البحث في هذه المقالة.

(112) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 51.

مذهبية وعملاً تأويلياً ـ آليات سنتناولها بالتفصيل في الفصل اللاحق. إن إنشاء مرجعية الإمام، والتقليص الشديد، والتضييق على الإمكانات الاجتهادية المستقلة للقرنين الثالث/ التاسع، والرابع/ العاشر، والصعود الأخير للتقليد بوصفه تعبيراً عن الولاء للمذاهب، كلها ظواهر تشترك في قاسم مشترك واحد: استقطاب المرجعية النابذ، الذي لا يوجد فقه بغير وجوده. لقد كان المذهب التجسيد الحقيقي لهذه المرجعية.

الفصل الرابع

التقليد: المرجعية والقياس والوظيفة

I

إن للتقليد، بوصفه مصطلحاً يشير إلى قبول المرجعية الشرعية، تاريخاً معقّداً. فقد كان خلال القرن الثاني/الثامن يفيد بوجه عام معنى قبول الأقوال الفقهيّة للصحابة ومعها أقوال التابعين الذين عمّروا طويلاً في أواخر عصر الصحابة[1]. وفي وقت لاحق تغيَّرت دلالة المصطلح، فاكتسب معنى اتباع مجتهد ما، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا. بيد أن هذا المعنى العام، الذي قُيض له أن يبقى ثابتاً نوعاً ما على مرّ القرون، كان يحمل في طيّاته في الأقل لبساً واحداً مهمّاً. فقد كان يستخدم، من جهة، بمعنى اتباع المجتهد دون أي تشكيك في أدلّته أو منهج الاستنباط الذي طبقه في مسألة ما. وكان المصطلح، بهذا المعنى، يطبق أيضاً على فعل اتباع مجموع أقوال المؤسس الفقهيّة بوصفها بنية مصوغة في صورة مجموعة متماسكة منهجياً، دون أن يكون المقلّد مقيداً بكل الآراء الفردية داخل مجموعة الأقوال هذه. فالمقلّدون الأحناف، مثلاً، لم يكونوا مقيدين البتّة بكل آراء أبي حنيفة، سواء أكانت خالصة النسبة إليه أم لا، وكانوا كثيراً ما يعتمدون على أقوال عدّة علماء تعود أصولها إلى المذهب. وكانت

---

(1) راجع كتاب **أدب القاضي** لأبي بكر أحمد بن عمر الخصاف في ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، 18، Joseph Schacht, The origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: 1950), 18, 32. (شاخت، **أصول الفقه المحمدي**، أكسفورد: 1950).

المفردة، من ناحية أُخرى، توظف أيضاً لتشير إلى معنى الولاء لمذهب فقهيٍّ، لكن مع علم المجتهد الكامل بالوسائل التي استُنبِطَ من طريقها هذا المذهب. وكانت مؤلَّفات أصول الفقه عموماً تستخدم المصطلح بالمعنى الأول، وتنظر إلى التقليد بوصفه مهمّة العامي على وجه الحصر تقريباً[2]. أما هذه الظاهرة فيمكن أن توضحها حقيقة أن خطاب الأصول كان منشغلاً في جانب منه بإرساء أسس منهجية اجتهادية لا مكان فيها للتقليد بين الفقهاء الذين يستهدفهم هذا الخطاب[3]. وحين ينسب هذا النوع من التقليد إلى فقيه متمرِّس، فإنه يحمل معنى الازدراء والاستنكار. فقد وُجّهت إلى هذا النوع من الفقهاء المجتهدين الكثير من الرسائل والفصول والكراريس التي تحمل عنواناً مفاده ذم التقليد، وكانت شائعة في كلّ الأزمان وكل المذاهب الفقهيّة[4].

---

(2) ابن الحاجب، **المختصر**، 140 ـ 41؛ ابن قدامة، **روضة الناظر**، 343 ـ 45؛ فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408/ 1988)، II، 527 وما يليها. راجع أيضاً الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 30.

(3) وهذا ما يوضح أيضاً لماذا لم يبحث الفقيه المقلّد في مؤلَّفات أصول الفقه، راجع المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.

(4) ولا سيما المالكية والشافعية والحنابلة، وبدرجة أقل الأحناف. راجع عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، **المقدمة في الأصول**، المطبوع مع **المقدمة في الأصول** لعلي بن عمر بن القصار، تحقيق محمد السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 300 وما يليها؛ وأبا الوفاء محمد بن عقيل، **كتاب الفنون**، تحقيق جورج مقدسي، مجلدان (بيروت: دار المشرق، 1970 ـ 71)، II، 602 ـ 10؛ وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، II، 168 ـ 260؛ والمزني، **المختصر**، IX، 3؛ والسيوطي، **الرد**، 196، 117، 120، حيث يذكر عدداً من الفقهاء المشهورين الذين كتبوا في استنكار (ذم) التقليد، ومنهم المزني والزركشي وابن حزم وابن عبد البر وابن أبي شامة وابن قيم الجوزية والمجد الشيرازي والفقيه الشافعي ابن دقيق العيد الذي كتب رسالة بعنوان «التسديد في ذم التقليد».

إذ يورد ابن عبد البرّ (المتوفّى عام 463/ 1070) في كتابه **جامع بيان العلم وفضله**، وما ينبغي في روايته وحمله، مجلدان (القاهرة: إدارة الطباعة المُنِيرِيَة، بلا تاريخ)، II، 109 ـ 19، في ذم التقليد عدداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويدعي وجود إجماع بين الفقهاء على بطلانه. ويبدو أنه يُفرّق بين التقليد والاتباع. فالأول محظور على الفقيه والثاني مباح له. «كُلُّ من استيقنَ شيئاً وتبيَّنَهُ فقد عَلِمَهُ، وعلى هذا مَن لم يستيقن الشيء وقال به تقليداً فلم يعلمه. والتقليد عند العلماء غير الاتباع؛ لأنّ =

ويُنظر إلى النوع الثاني من التقليد بوصفه يحدث أثراً أكثر ملاءمة من طريق ارتباطه بالولاء للمذهب وفي سياق إلزامية الأقوال الفقهيّة المعتَمَدَة[5]. ففي طبقات ابن رشد وابن الصلاح، يقترن هذا التقليد بكل المستويات ما عدا الدنيا منها، أي المجموعتين 2 و3 في تصنيف الأول، والأنواع من 1 إلى 4 (من الفئة الثانية) في تصنيف الثاني[6]. وفي مخطط ابن كمال يقترن اقتراناً واضحاً بالمراتب من 4 إلى 6[7]، ولا يقترن بالتقليد الذي من النوع الأول سوى مجموعة ابن رشد الأولى، والنوع الخامس لدى ابن الصلاح، والمرتبة السابعة لدى ابن كمال، أي تلك التي قيّض لها أن تُذم في أوساط معينة.

كان التقليد تزامنياً وعلى مر الأيام يمارس بصورة منتظمة بالمعنيين اللذين يحملهما المصطلح في آن واحد. وكان المعنى المقصود باستخدام المصطلح يعتمد على سياق المرجع وإطاره. وقد استمرت الالتباسات دون شك، وهذا يوضح محاولة بعض الفقهاء المتأخرين إزالة غموض استخدام المصطلح من طريق اللجوء إلى مفردة اتباع ليشيروا إلى المعنى الثاني، حيث لا يقبل المقلّد قول المجتهد قبولاً أعمى بل يقبله بفهم ملائم ـ إن لم يكن فهماً كاملاً ـ لأدلّة الأخير وتفكيره، ومن خلال الولاء الفقهي له[8].

II

إذا كان نطاق التقليد يشمل هذين الحدّين من الكفاية الفقهية في أقوال

= الاتباع هو تتبُّع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحّة مذهبه، والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول... وهذا محرَّم» (الصفحة 117). وراجع أيضاً السيوطي، **الرد**، 120 ـ 22.

(5) راجع الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 30 ـ 31، 37، بشأن مرجعية الفقهاء المالكيّة والشافعيّة، ومنهم الغزالي وابن الصلاح.

(6) راجع مناقشتنا في الفصل الأول، القسمين II و III، آنفاً.

(7) راجع الفصل الأول، القسم IV، آنفاً.

(8) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، II، 171، 178 وما بعدَها. السيوطي، **الرد**، 120 ـ 22؛ ابن نصر، **المقدمة**، 302.

المذهب، فإن المقلّدين والمجتهدين (حتى الذين بمستوى الشافعي ومالك) قد شاركوا فيه، ويسعى هذا الفصل إلى إيضاح آليات التقليد، التي، كما سنرى، قد تتاخم أحياناً حدود النشاط الفقهي المقترن بالاجتهاد، ومع ذلك لا تشكّل في أحايين أُخرى أكثر من إعادة إنتاج أقوال المتقدِّمين لا غير. لكن فعالية التقليد يمكن، في أغلب الحالات، أن توضع بين هذين الحدّين. وفي كلتا نهايتي الطيف، وعند كل نقطة بينهما، كان التقليد يمثل مهمّة فقهية ويمليه هدف ما. وفي سياق مسألة فردية واحدة أو مبدأ شرعي، كان بالإمكان أن يعمل على مستوى دلالة واحدة وأكثر، مُضْفياً بذلك على المسألة أو المبدأ بنية متعددة الطبقات أفقياً ومركبة عامودياً. ففي سياق نص فقهي متوسط الحجم أو رسالة، لا مناص للمصنف ـ الفقيه من الانغماس في كل ضرب من ضروب التقليد، بدءاً بالعملية البسيطة، إعادة ذكر المرجع، وانتهاء بما يشبه الاجتهاد الرَّديء.

ولنوضح ما قلناه. ففي الفصل الذي يتناول الإضرار بالالتزامات التعاقدية للأجير، يسجل الفقيه المالكي الحطاب الرأي الآتي:

> قال [ابن عات][9] ... في المؤلَّفة لابن لبابة[10]: إذا عقر الراعي من الغنم مرة وثانية وثالثة ولم يضمنه صاحب الغنم وأمضاه على فعله ولم ينكر عليه ورضي لم يضمنه بعد ذلك[11].

هذه العبارة تحمل رأياً مطابقاً لرأيٍ رواه فقيه عن فقيه آخر. والحطاب يسجّله في سياق بحث في مجموعة من أنواع عقود الاستئجار التي قد تفضي إلى ادعاءات حدوث أضرار. وهو لا يعلّق على علّة ذلك ولا يقدِّم إيضاحاً مباشراً لها. لكن ليس هناك كبير داعٍ إلى الشكّ في فهم الحطاب لطبيعة رأي ابن لبابة وصلته بالموضوع المعني. ذلك لأنه يورده مع عشرات الآراء الأُخرى، ليتوسع في تفاصيل المبادئ التي تتضمنها الأضرار المتعلقة بعقود من هذا القبيل.

إن حقيقة وجود رأي يقدَّم في سياق محدد جداً تشير إلى السبب الذي قدّم

(9) أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات الشاطبي (المتوفى عام 609/ 1212).

(10) محمد أبو عبد الله بن عمر بن لبابة القرطبي (المتوفى عام 314/ 926).

(11) الحطاب، **مواهب الجليل**، V، 430.

من أجله في ذلك السياق الخاص. وبكلمات أُخرى، يمكن بثقةٍ أن يفترضَ المرءُ أمراً مفروغاً منه أنه كلما استُشهِدَ برأي ما، فلا بدّ أن تكون علّة ذلك معروفة، وهو بذلك يشكّل إما توضيحاً لقاعدة ما وإمّا تطبيقاً لها. بيد أن القواعد نادراً ما يُفصَحُ عنها، أو لا يُفصح عنها أبداً. وتظهر في الغالب وكأنها أمر مفروغ منه، جاعلة شرحها أمراً غير لازم[12]. ويشكل هذا الغياب سِمة ظاهرة من سِمات الخطاب الشرعي الإسلامي. لنتأمل، مثالاً لذلك، المسألة الآتية المعروضة على ابن رشد:

> حاكم استلف من غلة أحباس مساجد لبنيان مصاطب حول الجامع، وقد علم أنه لا يفضل من غلة أحباس الجامع ما يؤدي منه السلف. هل يلزمه الضمان أم لا؟.
>
> الجواب عليه: لا ضمان عليه في ذلك[13].

بالرَّغْم من أن جواب ابن رشد لا يذكر صراحة أي رأي آخر، فإنه ضمناً يعتمد على قاعدة مالكيّة أندلسيّةٍ تفيد أن فائض الأوقاف يمكن أن يصرف على أوقاف أُخرى حين يتعرّض الوقف الأخير للخسارة. وهنا يؤدّي ابن رشد دور المقلّد، لكن بلا جهل لأهميّة المسألة المعروضة وصلتها بالقاعدة التي ليست القضية سوى أحد أمثلة تطبيقها.

إن مثالي الحطاب وابن رشد يقدّمان توضيحين وحيدين لمجموعة كبيرة من المسائل والآراء التي تُذكَرُ بوصفها أمثلةً تطبيقية لقواعد معينة دون الإفصاح عن هذه القواعد. ومن الصعب توضيح سبب جريان الأمور على هذا المنوال[14]، لكن يبدو أن المؤلّفات القصيرة تميل إلى تجنّب أيّ شرح للقضايا والآراء، تماماً كما

(12) لاحقاً في هذا الفصل سنحدد هذا التعميم في ما يتعلّق بالمؤلّفات المتأخرة التي أظهرت ميلاً إلى الإفصاح عن القواعد. راجع القسم IV لاحقاً.

(13) ابن رشد، **الفتاوى**، III، 1268.

(14) راجع القسم IV، لاحقاً، حيث توجد محاولة إيضاح جزئي. راجع أيضاً Baber Johansen, «Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis,» *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995), 154-56. (بابر يُوهانسن «العرض «المسائليّ» للفقه: بين المفهوم الشرعي والتطبيق الاجتماعي»، **الشريعة الإسلامية والمجتمع**، 2، 2 ـ 1995).

تسكت عن القواعد التي استنبطت منها أو التي هي أمثلة تطبيقيّة لها[15]. وأحياناً نجد الحال كذلك حتى في المؤلَّفات الطويلة، وهذا يفيدنا أنّ بعض هذه القواعد كانت تُعَدّ واضحة جداً ولا تحتاج إلا إلى القليل جداً من الإيضاح لدرجة أنها كانت من الأمور المسلم بها. بيد أن أغلب القواعد لم تكن تُذكر صراحة، لأن فهمها بطريقة موجزة على النحو الملائم لم يكن على ما يبدو ممكناً. وبدلاً من ذلك، ولكي تُنقل المعاني الضمنية لهذه القواعد ومجال تطبيقها واستثناءات هذا التطبيق نقلاً كاملاً، فإنها غالباً ما كانت توضح من خلال القضايا أو أنواع القضايا.

ومهما يكن من أمر، فإن القواعد التي لا تقبل الاستثناءات هي التي تشكّل أساس القضايا والآراء، سواء أَعُبِّرَ عنها علناً أم عُدَّت أمراً مفروغاً منه بوصفها مسلّمةً.

والحقيقة أنّه كثيراً ما تُذكر القضايا والآراء، لا لذاتها، بل بالأحرى بوصفها إيضاحات للقاعدة أو لتطبيقها. فهي حقاً، تستهدف تقديم أمثلة لحلِّ نوازل مستقبلية، إلا أن ذلك يظل ثانوياً بالقياس إلى وظيفتها بوصفها أمثلة عملية لتطبيق قاعدةٍ ما. وغالباً ما يظهر هذا السعي لشرح القواعد كأنه غاية يسعى إليها الخطاب الفقهي في المؤلفات الفقهيّة. وهذه هي الحالة بكل وضوح حتى في الكتب المختصرة مثل **مختصر** الطحاوي الحنفي. فلنتأمل المثال الآتي:

> ومن استأجر داراً ثم باعها قبل انقضاء مدة الإجارة فيها فإن أبا حنيفة [ومحمداً] قالا للمستأجر منع المشتري منها ونقض البيع عليه فيها، فإن نقضه كان منتقضاً ولم يعد بعد ذلك، وإن لم ينقضه [حتى] فرغت الدار من الإجارة تم ذلك البيع فيها. وهذا قول أبي يوسف القديم. وقد روى عنه أصحاب الإملاء[16] أنه قال: لا سبيل للمستأجر إلى نقض البيع

---

(15) يعترف بعض المصنفين صراحة بأنّ مؤلَّفاتهم لا تتيح معرفة القواعد، ومناهج الاستنباط إلخ. راجع، مثلاً، ابن غانم بن محمد البغدادي، **مجمع الضمانات** (القاهرة: المطبعة الخيرية 1308/ 1890)، 3.

(16) أي التلاميذ الذين دونوا دروس أبي يوسف. راجع ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 17، حيث يشير إلى أن الشافعية يسمون هذا النوع من العلم تعليقة. وبشأن التعليقة، يُراجَع مقدسي، نشأة، 114 ـ 21، 126 ـ 27.

فيها، والإجارة فيها كالعيب فيها، فإن كان المشتري عالماً به فقد برئ البائع منه، وللمشتري قبض الدار بعد انقضاء الإجارة فيها، وإن لم يكن له علم بذلك كان بالخيار إن شاء نقض البيع فيها للعيب الذي وجده بها وإن شاء أمضاه. والذي يرويه محمد من قول أبي حنيفة أنه ليس للمستأجر نقض البيع فيها ولكنه إن أجاز البيع كان في ذلك إبطال ما بقي من إجارته. والقول [الأول المروي] إنما رواه من قول أبي حنيفة غيره، وقد رواه أصحاب الإملاء عن أبي يوسف عن أبي حنيفة. فممن رواه منهم الكيساني حدثناه عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وهو الأولى بأبي حنيفة على أصوله التي لم يختلف عليه فيها[17].

يجد الطحاوي نفسه هنا، في تناوله بيع دار سكنية مؤجرة، ملزماً أن يُناقش ثلاثة آراء مختلفة داخل المذهب، وكل منها له وزن مختلف إذ إنّها كانت تُنسب إلى الأئمة الثلاثة الأول، أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني، أو تُروى عنهم. والفقرة الأولى المثبتة آنفاً تعرض ما كان الطحاوي يَعُدّه القول الرئيس في المذهب - في الأقل القول الذي ينوي أن يعطيه تأييده الكامل. وفي الفقرة الثانية، يقدّم الطحاوي رأياً منافساً للأول، قال به أبو يوسف. وفي الفقرة الثالثة ينسب الشيباني رأياً معارضاً إلى أبي حنيفة، إلا أنه رأي يُعارِض موقف الأخير المذكور في الفقرة الأولى. وفي الفقرة الرابعة، يُحَيِّد الطحاوي الشيباني بوصفه ناقلاً لرأي أبي حنيفة ويؤسس للرأي الأول (المذكور في الفقرة الأولى) سلسلة رواية بديلة وأكثر جدارة وذلك عن الكيساني، وأبي الكيساني، وأبي يوسف. ويعلن الطحاوي أيضاً رأي أبي حنيفة الأول بوصفه أولى من كلٍّ من رأي أبي حنيفة الآخر ووجهة نظر أبي يوسف المنافسة بحكم حقيقة أن الرأي الأول منسجم مع الأصول العامة التي أرسى أسسها الإمام أبو حنيفة نفسه والتي يفترض أنها مقبولة لدى من يسميان صاحبيه. لكن لا يُفْصَح عن القاعدة التي تُشكِّل أساس هذا الرأي بل يشار إليها تلميحاً فقط. فبوسع المرء أن يستنتج أن أبا حنيفة اعتقد، على مستوى القاعدة لا على مستوى الرأي المجرَّد، أن المستأجر ينبغي أن يُحمَى ومن ثَمَّ يجب أن يُقَدَّمَ

(17) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **المختصر**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1370/ 1950)، 130 - 31.

على الشاري المحتمل خلال مدّة عقد الإيجار. وزعمُ الطحاوي أن رأي أبي حنيفة منسجمٌ مع أصوله، التي لم يشك فيها أبو يوسف، يضفي على رأي الأخير مزيداً من الضعف من طريق الإيحاء الضمني بأنه ليس منسجماً مع التراكم الفقهي للمذهب الحنفي قَبِلَهُ هو نفسه.

يتضح في هذه القضية أن مقاربة الطحاوي لترجيح رأي معيّن هي مقاربة مضادَّةٍ ومقارنةٍ. وتمضي المقارنة شوطاً أبعد لتبين الضعف النسبي لكلّ الآراء ما عدا رأياً واحداً، هو تحديداً الرأي الذي دافع عنه. ومن بين كلّ الآراء التي لها بلا شك ميزة ما يبرز هذا الرأي بعينه بوصفه أولى بصورة مميزة، لا لأنه رأي فقيه بعينه بل لأنه يُطابق، أكثر من سواه، القواعد المشهورة للمذهب.

إن مقارنة الآراء ومعارضة بعضها ببعض سعياً إلى اختزالها، من طريق الحذف، في رأي واحد قائم على قاعدةٍ واحدةٍ لم تكن بالضرورة نمطية، ولا هي أجريت بطرق واضحة وضوح الطريقة التي طبقها الطحاوي في هذه القضية. فها هو السرخسي، مثلاً، يقول:

> فإذا أتى القاضي كتاب قاضٍ سأل الذي جاء به البينة على أنه كتابه وخاتمه لأنه غاب عن القاضي علمه فلا يثبت إلا بشهادة شاهدين ثم يقرؤه عليهم ويشهدون على ما فيه فمن أصل أبي حنيفة رحمه الله أنّ علم الشهود بما في الكتاب شرط لجواز القضاء بذلك، وهو قول أبي يوسف الأول ثم رجع فقال إذا شهدوا أنه خاتمه وكتابه قبله وإن لم يعرف ما فيه، وهو قول ابن أبي ليلى رحمه الله لأن كتاب القاضي إلى القاضي قد يستعمل على شيء لا يعجبهما أن يقف عليه غيرهما ولهذا يختم الكتاب(18).

هنا يُبْطَلُ رأيانِ لعلتين مختلفتين. ويبدو أن تغيُّر رأي أبي يوسف تعزّز بحقيقة أن ابن أبي ليلى له الرأي نفسه. لكن ذكر ابن أبي ليلى، غير الحنفي، بوصفه عالماً مؤيِّداً ربما لم يكن نافعاً لأبي يوسف، في نهاية المطاف. ومن ناحية أُخرى، ومن طريق الاستفادة من الحيلة الأسلوبية، يحوَّل رأي أبي حنيفة إلى رأي سائد،

(18) السرخسي، **المبسوط**، XVI، 95.

أولاً من طريق الإشارة إليه باستحسان، بوصفه الرأي القياسي للمذهب، وثانياً من طريق ذكره في البداية، كما لو أنه الرأي المهمل. وما إن يحدث ذلك حتى يسمى العالِمُ صاحب الرأي وتقدَّم بعدئذ الآراء المنافسة.

لكن ليست المسألة دائماً مسألة وجوب ترجيح رأي أو قاعدة واحدة. فأحياناً يؤكَّد رأيان أو قاعدتان بوصفهما متساويين في الصحّة. وها هو القدوري يقول: «ولا يجوز إجارة المشاع عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا: إجارة المشاع جائزة»[19]. وهاتان القاعدتان تُعرَضان ببساطة دون مزيد من الشرح أو التعليق، وكأن الغاية هي أن يتاح للفقيه أو القاضي اختيار أي منهما منطلقاً لاستنباط حكم أو قرار. ويبدو أن تَساويَ صحّةِ الموقفين قد استمرّ في المذهب الحنفي. فها هو الفقيه العثماني المتأخر إبراهيم الحلبي يعرِضُ هذين الرأيين بالحيادية نفسها، دون أن يرجّح أحدهما على الآخر[20].

وعلى المنوال نفسه، يورد علاء الدين السمرقندي خلافاً بين الأحناف بشأن وقت إخراج الزكاة، فالثلجي وأبو بكر الجصاص يبدو أنهما أكدا جواز إخراجها في أي وقت في المدّة التي تكون فيها مستحقة. إلا أن الشيباني والكرخي ارتأيا أن تخرج في بداية مدّة استحقاقها. وبعد أن يعرض السمرقندي هذين الموقفين، يخلص إلى القول إنّ المسألة، في نهاية المطاف، فيها خلاف بشأن إخراجها مباشرة أو في وقت لاحق[21]. وكما كانت القضية في جواز تأجير الملك العامّ، نجد أن المسألة مسألة خلاف في القواعد التي هي نتاج تفسيرات مختلفة للنصوص المنزلة. والمسائل الفردية تحسم بطريقة أو بأُخرى على وفق القاعدة المطبّق عليها. فالتساوي الظاهريّ للقاعدتين المتنافستين يتيح للفقيه أو القاضي حرية الاختيار.

(19) أحمد بن محمد بن جعفر القدوري، **المختصر**، تحقيق كامل عويدة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/ 1997)، 104.

(20) إبراهيم بن محمد الحلبي، **ملتقى الأبحر**، تحقيق وهبي الألباني، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1409/ 1989)، II، 162.

(21) علاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ثلاث مجلدات (دمشق: دار الفكر، 1384/ 1964)، I، 558 ـ 59.

وأي محاولة لترجيح كفة إحداهما على الأُخرى تستدعي، بكل الأحوال، إنعام النظر في النصوص وغيرها من الأدلّة التي استنبط كلّ منهما على أساسها. لكن هذا لم يعد، من حيث الاصطلاح، يقع ضمن مجال التقليد، ولا بدّ من ثَمَّ من تأجيل بحثه إلي الفصل الخامس.

إن اشتراط القواعد أساساً للاستنباط مساوٍ لاشتراط المسلمات البديهية التي تشكل أساس صنف من أصناف المسائل. فهذه المسلّمات ليست قواعد بمعنى أنها لا تشكل فرضيات عامة تستنبط الأحكام منها استنتاجاً. بل هي تمثل عنصراً واحداً، على أهميته، من جملة المقدمات المنطقية التي يستنبط الحكم منها. ومثلما يحدد اختيار قاعدة دون أُخرى حكماً مختلفاً لقضيّة واحدة، كذلك يؤثر قبول موقف بديهي في الطريقة التي تحل بها مسألة ما. ومثلما هو الأمر في الحالة التي يمكن فيها وضع القواعد شروطاً دون محاولة ترجيح إحداها على الأُخرى، تُعرَض عادة المواقف البديهية دون أي جهد واضح لمحاولة البَرْهنة على تفضيل أحدها على ما عداه. فالشافعية، مثلاً، لا يتفقون على الجعل الذي يتقاضاه القيم على الحمام. وها هو الشاشي يضع إشكالية المسألة على النحو الآتي:

> واختلف أصحابنا في ما يأخذه الحمامي، هل هو ثمن الماء، أو أجرة الدخول، والسطل وحفظ الثياب؟
>
> فمنهم من قال: [هو] ثمن الماء، وهو متطوع بحفظ الثياب، [ومعير للسطل].
>
> ومنهم من قال: هو أجرة الدخول، والسطل، [وحفظ الثياب].
>
> فلا يضمن الداخل السطل، [وهل] يضمن الحمامي الثياب؟ فيه قولان[22].

إن هذا المقطع، وهو جزء من بحث أوسع في المسؤولية الشرعيّة عن الإضرار بالملك المؤجر، لا يستهدف صياغة أيّ قاعدة إفتائية، بل بالأحرى يستهدف عرض كل الآراء التي تُعَدّ بحد ذاتها تحديدات لأجر قيِّم الحمَّام. فكلّ

(22) الشاشي، **حلْيَة العلماء**، V، 448.

رأي، يحدد الأجر بطريقة معيّنة، يستتبع نتيجة تتعلّق بالمسؤوليّة الشرعيّة عن الملك المتضرّر مختلفة عن الاستنتاجات الأُخرى، لأن هذه الأخيرة تستند إلى تحديدات مختلفة للأجر. فلو قال أحدهم إنّ الأجر يمثل ثمن الماء، لكان الداخل إلى الحمام في هذه الحالة مسؤولاً عن الضرر إذا تلف السطل، لأنه استعاره ولم يستأجره. فلو كان مستعاراً، لأصبحت الفائدة حقاً شرعياً للمستعير، لا لمالك السطل. وعلى المنوال نفسه، لا يُعَدّ مالك السطل مسؤولاً شرعيّاً عن الأضرار، لأنه لم يجنِ أيّ ربح من إعارته. لكن إذا رأى المرء أن المبلغ يمثل مبلغ أجرة السطل، فإن المستخدم لا يكون مسؤولاً لأن قيِّم الحمام انتفع بمبلغ الإيجار[23].

والآن، تُقَدَّم أيضاً الأسئلة والآراء نفسها في نهاية المقطع المتعلق بمسؤولية قيِّم الحمام الشرعيّة إذا ما تعرضت ثياب الداخل إلى الحمّام للتلف. وللمرة الثانية، كما في مسألة السطل، يُعْرَض رأيان، أو يصرح بهما في هذا الخصوص. إن قصر بحث الشاشي، والطريقة السريعة التي يشرح بها الآراء الأخيرة بشأن الثياب، ومعها عناصر أسلوبية أُخرى، كلها دالة على تداخل كبير مع قضية قديمة لا تكاد تستحق النقاش إلا بصورة موجزة. ومقطع الشاشي، من ثَمَّ، ليس أكثر من موجز للمسلمات البديهية المعروف بوضوح أنها ستؤدي إلى مجموعة من الحلول في فقه الأضرار.

وفي أغلب المسائل والآراء التي بحثت حتى الآن، يمكن اكتشاف وجود ولع بالمقارنة والمضادّة، مع سعي ملحوظ لإفراد رأي معيّن من طريق تحديده بقاعدة معتَمَدَةٍ أو مقبولة. وعادة ما تميل القواعد السائدة في مذهب ما إلى تأييد الآراء التي أصبحت هي نفسها معتَمَدَة، علماً أن عدداً من الفقهاء الكبار قد تكون لهم آراء مغايرة. فلنتأمل المثال الآتي، وهو أيضاً من كتاب الشاشي:

[حالة الشخص الذي] دفع ثوباً إلى رجل فخاطه، ولم يذكر له أجرة، ففيه أربعة أوجه:

---

(23) راجع الماوردي، **الحاوي الكبير**، IX، 256.

أحدها: أنه يلزمه الأجرة، وهو قول المُزني.

والثاني: أنه إن قال له: خطه، لزمه، وإن بدأ الرجل وقال: أعطني لأخيطه، لم يلزمه وهو قول أبي إسحاق[24].

والثالث: أن الصانع إن كان معروفاً بأخذ الأجرة على الخياطة لزمه، وإن لم يكن معروفاً بذلك لم يلزمه، وهو قول أبي العباس.

والرابع: أنه لا يلزمه بحال، وهو المذهب[25].

في العبارة الافتتاحية، يوضح الشاشي أن فعل تسليم الثوب لم يقترن بأي تبادل رسمي للكلام، كالعرض والقبول، مثلاً. وغياب هذا الإجراء الشكلي هو بالضبط ما أدى إلى ظهور إشكال كان قد شكَّل محور الخلاف الفقهي برمته. فكل رأي من الآراء الأربعة يستند إلى افتراض سابق أو قاعدة سابقة. ويبدو أن المزني يَعُدّ التعامل، إن كان بالإمكان النظر إليه على هذا النحو، عملية عرض وقبول ضمنية، وهذا يسوّغ الرأي القائل إنّ مالك الثوب يَلْزَمُهُ دفعُ أجر للخياط. أما أبو إسحاق فيشترط أن يعلن العرض صراحة، في حين يصبح القبول واقعاً من خلال الحقيقة الضمنية التي هي أن الخياط بدأ العمل بخياطة الثوب. لكن ابن سُريج يتعامل مع الأمر من زاوية مختلفة، فهو يقبل التعامل بوصفه عقداً ضمنياً إذا كان معروفاً على نحو اعتيادي أن الرجل خياط محترف يأخذ الأجر على عمله. لكن الرأي المعتَمَدَ للمذهب هو أن العقد في أمور الإيجار والاستئجار لا يُعَدّ نافذ المفعول إذا لم يُعْلَن صراحة منذ البداية العرض والقبول. وهذا ما يبيّن حرص الشاشي، لدى إيراد الرأي الرابع للمذهب، على إضافة عبارة «بحالٍ».

ما فعله الشاشي هنا، كما هي الحال في كثير من الأحيان، هو إيراد كل الآراء ذات الصلة التي تمثل تطبيق القواعد المختلفة. وهو، بفعله ذلك، يبيّن دون كثير من الإسهاب، كيف سُبِقَ كل رأي من الآراء المختلفة بافتراض مختلف عن

(24) المفترض أنه أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (المتوفى عام 476/ 1083).

(25) الشاشي، **حلية العلماء**، V، 455. راجع أيضاً زين الدين ابن نجيم، **الأشباه والنظائر** (كالكوتا، المطبعة التعليمية، 1260/ 1844)، 134.

الافتراضات الأُخرى، لكنه في هذه المسألة ينجز أيضاً مهمة أُخرى وهي تحديداً تأكيده أن الرأي الرابع يختلف عن سائر الآراء بحكم حقيقة أنه يقوم على قاعدة أصبحت معتَمَدَةً في المذهب، وهو لا يعرض القاعدة ولا يؤكد بصورة فعلية طبيعتها المعتَمَدَة صراحة، بل يُشير ضمناً، دون فسح المجال للّبس، إلى أنه بحكم كون الرأي الرابع هو رأي المذهب ـ أي المذهب المعتَمَد ـ فإن القاعدة التي يقوم عليها إذن هي القاعدة المعتَمَدَة للمذهب. (لاحظ عرضاً أن مِمّن يرجع إليهم الشاشي فقيهَيْنِ عاشا بعد الشافعي بقرن أو نحو قرن، في حين أنّ المسؤولين عن تحديد أنّ الرأي الرابع هو المعتَمَد يرجعون إلى حقبة متأخرة، من منتصف القرن الرابع/العاشر وما بعده، حين كان المذهب الشافعي قد وصل إلى مرحلة تشكّله الأخيرة).

في المثالين كليهما، مثال قَيِّم الحمام ومثال الخياط، يمكن أن يوصف الفقيه الشافعي بأنه كان إيجازياً جداً، يترك الكثير في نطاق المضمر، فهو يَعْرِض الآراء هنا وفي مواضع أُخرى، بلا قواعدها المتصلة بها، والقواعد بلا تطبيقاتها أو تفسيراتها المختلفة، وهذا هو حال كثير من الفقهاء الآخرين. وتجدر بالمناسبة الإشارة إلى أن هذه الظاهرة علامة على تجنّب الاضطرار إلى عرض ما هو واضح أكثر مما هي إعادة عرض بسيطة للأقوال التي ليس بالإمكان التوصل إلى تعليلها وتسويغها. ففي المؤلّفات التي هي أطول يميل المصنفون إلى التوسع في هذه الأمور، مثلما فعل، على سبيل المثال، النووي في **روضته** المطولة[26]، حيث يتناول معظم الأمور التي عكف عليها الشاشي.

وكثيراً ما تكون الحالة هي الإفصاح عن الآراء بعناية فائقة، وهذا ينطبق أيضاً على الحجة التي تشكل أساساً لها. فالمصنِّف الحنفي **الفتاوى الهندية** يقدّم أمثلة توضيحية، الآتي أحدها[27]:

(26) محيي الدين بن شرف الدين النووي، **روضة الطالبين**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ثماني مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ) IV، 306 وما بعدَها.

(27) **الفتاوى الهندية**، IV، 490 ـ 91.

استأجر دابة ليحمل عليها شعيراً كيلاً معلوماً، فحمل عليها براً مثل كيله فعليه قيمة الدابة إن هلكت، ولا أجر عليه في قولهم جميعاً لأن الحنطة أثقل من الشعير وهي أصلب وأشد اندماجاً من الشعير فصار كما لو حمل عليها حجارة أو حديداً بخلاف ما لو استأجرها ليحمل عليها عشرة أقفزة من شعير فحمل عليها أحد عشر قفيزاً من شعير حيث يضمن[28] جزءاً من أحد عشر جزءاً من قيمتها إذا كانت الدابة تقوى على حمل ذلك لأن المحمول من جنس المسمى، ولو سمى عشرة أقفزة من الحنطة فحمل عليها عشرة أقفزة من شعير ففي الاستحسان لا يضمن ولو سمى حنطة وزناً فحمل عليها شعيراً مثل وزن الحنطة لا يضمن إذا لم يجاوز المحمول عن موضع الحمل من الدابة وإن سمى شعيراً فحمل عليها وزن الشعير حنطة ضمن والأصل أن المسمى متى كان في موضع الحمل، والمحمول أيضاً في موضع الحمل وقد استويا وزناً إلا أن المحمول يأخذ من موضع الحمل أقل مما يأخذ المسمى ضمن، لأن المحمول حينئذ يكون أضرّ بالدابة من المسمى كما لو سمى حنطة أو شعيراً فحمل عليها حديداً أو حجراً مثل وزن المسمى فإن كان المحمول يأخذ من موضع الحمل أكثر مما يأخذه المسمى[29] لا يضمن لأنه أيسر على الدابة فلا يضمن بالخلاف إليه إلا إذا جاوز المحمول عن موضع الحمل كما لو سمى حنطة فحمل بوزنها حطباً أو تبناً أو قطناً بحيث جاوز موضع الحمل وبهذا يفتى كذا في الظهيرية[30]. ولو تكاراها ليحمل عليها شعيراً كيلاً معلوماً فحمل عليها براً مثل كيله ضمن وإن حمل عليها مثل نصف ذلك من البر، قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى يضمن، وقال الإمام خواهر زاده لا يضمن استحساناً. قال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى في عارية الأصل هو الأصح كذا في الخلاصة. ولو استأجر دابة ليحمل عليها شعيراً فحمل عليها في أحد الجوالقين حنطة وفي الآخر شعيراً فعطبت قال أصحابنا يجب عليه نصف الضمان ونصف الأجرة كذا في الينابيع[31]. والأصل أن المستأجر إذا خالف إلى مثل المشروط أو أخف فلا شيء عليه لأن الرضا بأعلى الضررين رضا بالأدنى وبمثله دلالة وإن

(28) ما يعادل واحداً على عشرة من الثمن الفعلي للحيوان.

(29) لأنه مفهوم هنا أن السلعتين متساويتان في الوزن.

(30) لمحمد ظهير الدين بن أحمد الحنفي الولوالجي المتوفى عام 710/ 1310. راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1230.

(31) **الينابيع** كتبه محمد بن علي الشبلي (المتوفى عام 769/ 1367).

خالف إلى ما فوقه في الضرر فعطبت الدابة فإن كان من خلاف جنس المشروط ضمن الدابة ولا أجر عليه وإن كان من جنسه ضمن بقدر الزيادة وعليه الأجر لأنها هلكت بفعل مأذون وغير مأذون فقسم على قدرهما إلا إذا كان قدراً لا تطيقه الدابة فيضمن لكونه غير معتاد فلا يكون مأذوناً فيه والحديد أضر من القطن لأنه يجتمع في موضع واحد من ظهر الدابة والقطن ينبسط كذا في **الاختيار شرح المختار**[32].

هذا بيان تفسيري مسهب نوعاً ما يتعلّق حصراً بالمسؤولية الشرعيّة عن العِوَض في الحيوانات المستأجرة. وليس هاجس المصنفين، كما يمكن أن يلاحظ، الأدلّة من القرآن أو السُّنّة، بل بالأحرى القواعد المعتَمَدَة التي هيمنت على المذهب. فقد أورِدَت صراحةً قاعدتان في الأقل، وهما تشكّلان المقدّمتين المنطقيتين الكبريين اللتين حفزتا خطوط الاستنباط المطبّقة في هذه الحالة. والنقطة الجوهرية هنا هي أن الإفراط في تحميل الحيوان المستأجر بسلعةٍ مشروطةٍ في العقد وتحميله سلعةً أصلب لكن لها الوزن نفسه المتفق عليه يجعلان كلاهما المستأجر مسؤولاً عن الأضرار.

والسِّمة الأُخرى الظاهرة في هذا المقطع هي المرجعية التي يُتَوَسَّط من طريقها بين الفقه وهذه القواعد التي تشكّل جزءاً منه. والمراجع التي ذكرت أربعة: الأول، الذي قدّم في البداية، هو حقيقة المجموع الكلّي للعلماء الأساسيين في المذهب الحنفي، والثاني هو **الظهيرية**، لمحمد بن أحمد الحنفي (المتوفى عام 710/1310)، والثالث هو **الينابيع**، لمحمد بن عبد الله الشبلي (المتوفى عام 769/1367)، والرابع **الاختيار**، لعبد الله بن مودود الموصلي (المتوفى عام 683/1284). وتجدر الإشارة إلى أن الثلاثة الأخيرين يعودون إلى حقبة متأخرة نسبياً، وقد ذكرت عنوانات مؤلّفاتهم لا أسماؤهم وسوف نقول شيئاً ما عن هذه الظاهرة في موضع لاحق[33]. وسنكتفي الآن بالقول إن فعالية التقليد المشمولة هنا ليست

(32) **المختار للفتوى** كتبه عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (المتوفى عام 683/1284). وكتب شرحاً لكتابه الخاص الذي عنونه باسم «**الاختيار لتعليل المختار**»، (5 مجلدات، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1951). ومن المرجح جداً أن تكون الإحالة هنا على هذا الشرح. راجع المجلد II، 51 وما بعدَها.

(33) راجع القسم التالي من هذا الفصل والفصل السادس، القسم VIII، لاحقاً.

مقتصرة على إيراد ما اعتقدته المراجع القُدمى صحيحاً أو تكراره. والمرجع الذي يُورَدُ لا يمكن قصره على التكرار الإفتائي للقضايا. فإذا ما أقحم الإفتاء، فإن ذلك لشرح القواعد التي يتمحور الفقه حولها. ومن ثَمَّ تكون المرجعية المنقولة من طريق التقليد هي المرجعية التي لها في مركزها تعبيرٌ عن القواعد التي تشكّل أساس مجموعة من المسائل المتغيّرة التي تشكّل هذه القواعد تطبيقات لها. فالقواعد، لا المسائل الفردية بلا شكّ، هي التي تشكّل العمود الفقري للتقليد. صحيح أن أغلب الفقهاء لم يشغلوا أنفسهم بالطريقة التي استنبطت بها هذه القواعد، علماً أنه يظل من الصحيح أن كثيراً منها نشأت بمرور الزمن ولا يمكن الرجوع بها إلى مصدر مباشر أو عمل من أعمال الاجتهاد المتعمد. إلا أن الغالبية العظمى منها فَهمت، كما تشهد المئات من صفحات الرسائل التي أُلفت في الموضوع، أهمية القواعد وكانت تعرف كيف تطبقها، لأنهم كانوا مقلدين، وهذا بالضبط ما كان يعنيه التقليد. وزيادةً على ذلك، ليسَ علماء المذهب الأقدمون هم موضوع الولاء هنا، وهذه ظاهرة لاحظناها لتوّنا عند الشاشي. فالمرء يبحث عبثاً عن أسماء أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني وزفر، والعلماء الأقدمين الآخرين. وبدلاً من ذلك يحتلّ الموقع المركزيّ الفقهاء الذين هم أحدث عهداً، ولا سيّما في المباحث الأخيرة.

لقد قلتُ إن الشغل الشاغل للمؤلفين في هذا المثال ليس الطريقة التي استنبطت بها هذه القواعد والأحكام من النصوص المنزلة، وذلك لأن هذه القواعد لم تستخلص مباشرة من هذه المصادر، بل تمثّل دراسات فقهية مفصلة تقوم على تفصيلات أقدم عهداً ربما كانت هي نفسها مشتقة من هذه المصادر. وهذا بالضبط ما كان يعنيه ابن كمال عندما أعلن أن الصفة الرئيسة لمراتب الفقهاء الوسطى هي الولاء لأصول المؤسِّس[34]. لكن عندما أُدركت القواعد بوصفها منبثقة مباشرة من النصوص، لم يكن المقلّدون خجلين من المغامرة بدراسة مصادر كهذه.

(34) القرشي، **الجواهر المضية**، II، 558 ـ 59.

ففي كلام النوويّ على الحجّ بوصفه فريضةً دينية، يقدّم المناظرة الآتية[35]:

الحج ركن من أركان الإسلام، وفرض من فروضه، لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان». وفي العمرة قولان، قال في الجديد[36]: هي فرض لما روت عائشة قالت: «قلت يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة»، وقال في القديم: ليست بفرض، لما روى جابر أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أهي واجبة؟ قال: «لا، وأن تعتمر خير لك»، والصحيح الأول، لأن هذا الحديث رفعه ابن لهيعة وهو ضعيف فيما ينفرد به[37].

وجاء في الصحيحين[38]: «والحج وصوم رمضان»، وجاء «وصوم رمضان والحج»، وكلاهما صحيح والواو لا تقتضي ترتيباً وسمعه ابن عمر مرتين فرواه بهما، وإنما استدل المصنف به ولم يستدل بقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97]، لأن مراده الاستدلال على كونه ركناً ولا تحصل الدلالة لهذا من الآية وإنما تحصل من الحديث.

(35) في كتابه **المجموع**، وهو شرحٌ على **المهذب** لأبي إسحاق الشيرازي، الذي قدّر له أن يظل غير مكتمل على الرغم من الجهود اللاحقة لتقي الدين السبكي وآخرين. راجع جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي**، مطبوع مع كتاب النووي، **روضة الطالبين**، I، 63 ـ 64.

(36) الشافعي، كما هو معروف جيداً، كثيراً ما كان له رأيان في المسألة نفسها، وما يسمى الآراء «القديمة» هي الآراء التي قال بها قبل هجرته إلى مصر، والجديدة هي التي قال بها حين كان في مصر. وبشأن ذلك، راجع النووي، **المجموع**، I، 65 وما بعدها.

(37) المرفوع حديث مسند إلى أحد الصحابة مفاده أن النبي فعل شيئاً أو قاله. وحقيقة أن الصحابي شهد على صحة أقوال النبي وأفعاله تجعل الحديث «مرفوعاً» إلى النبي، تمييزاً له من الراوية عن أحد من التابعين لا يمكن أن يكون التقى النبيّ. راجع أبا عمر عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، 1989)، 193؛ G.H.A. Juynboll, «Raf',» *Encyclopaedia of Islam,* new (2nd) edition (Leiden: E.J. Brill, 1960), VIII, 384-85. ج.هـ.ا. جوينبول، «الرفع»، **موسوعة الإسلام**، (ليدن: 1960)، VIII، 384 ـ 85.

(38) للبخاري ومسلم.

وأما حديث عائشة فرواه ابن ماجة والبيهقي وغيرهما بأسانيد صحيحة وإسناد ابن ماجة على شرط البخاري ومسلم[39].

واحتج البيهقي لوجوب العمرة بما رواه بإسناده عن أبي رزين العقيلي الصحابي رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله إن أبي لا يستطيع الحج، ولا العمرة، ولا الظعن، قال: حجّ عن أبيك واعتمر، قال البيهقي: قال مسلم بن الحجاج: سمعت أحمد بن حنبل يقول: لا أعلم في إيجاب العمرة أجود من حديث أبي رزين هذا ولا أصحّ منه، هذا كلام البيهقي، وحديث أبي رزين هذا صحيح رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم بأسانيد صحيحة، قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح[40].

وأما حديث جابر، فرواه الترمذي في جماعة من رواية الحجاج هو ابن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا وأن تعتمر فهو أفضل، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، قال الترمذي: قال الشافعي: العمرة سنّة لا نعلم أحداً رخّص في تركها، وليس فيها شيء ثابت بأنها تطوّع، قال الشافعي: وقد روي عن النبي ﷺ وهو ضعيف لا تقوم بمثله الحجة، وقد بلغنا عن ابن عباس أنه كان يوجبها. هذا آخر كلام الترمذي، وقوله عن هذا الحديث إنّه حسن صحيح غير مقبول، ولا يغترّ بكلام الترمذي في هذا فقد اتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف، ودليل ضعفه أن مداره على الحجاج بن أرطاة لا يُعرف إلا من جهته، والترمذي إنما رواه من جهته، والحجاج ضعيف ومدلّس باتفاق الحفاظ، وقد قال في حديثه «عن محمد بن المنكدر»، والمدلس إذا قال في روايته عن لا يحتج بها بلا خلاف[41].

---

(39) بشأن هذه الشروط، راجع ابن الصلاح، **المقدمة**، 170.

(40) هذا الجمع بين المفردات فريد عند الترمذيّ، فهو يشير إلى إسناد حديث ما، بحيث إنّه إذا ما رُوي حديث من طريقين، أحدهما صحيح والآخر حسن، يطلق عليه مصطلح حديث حسن صحيح. راجع Robson, «Varieties of the *Hasan* Tradition,» *Journal of Semitic studies,* 6 (1961), 49ff. جيمس روبسن، «أشكال الحديث الحسن»، **مجلة الدراسات السامية**، 6 (1961)، 49 وما بعدَها؛ ابن الصلاح، **المقدمة**، 185.

(41) إن الحديث الذي كان يروى، من طريق أي راوٍ، باستخدام «عن» كان عدد من علماء الحديث يعدّونه «منقطعاً» ما لم يكن بالإمكان إثبات أن الراويين اللذين يشكّلان تلك الرواية ثقتان (ويحددان في هذه الحالة بوصفهما لم يُعْرَف عنهما قطّ تحريف =

وأما قول المصنف: «لأن هذا الحديث رفعه ابن لهيعة وهو ضعيف فيما ينفرد به» فهذا مما أنكر على المصنف وغلط فيه، لأن الذي رفعه إنما هو الحجاج بن أرطاة كما سبق لا ابن لهيعة، كما ينكر على المصنف في هذا قوله: «وهو ضعيف فيما ينفرد به» لأن ابن لهيعة ضعيف فيما ينفرد به وفيما يشارك فيه[42].

النقطة الحاسمة في هذا البحث الطويل هي: أواجبٌ الحج والعمرة أم لا. وهنا يمكن تحديد ثلاثة أصوات فقهية هي: أصوات الشافعي والشيرازي والنووي نفسه. وكان بالإمكان إنجاز شكل أوّلي من أشكال التقليد بصورة مقنعة لو أن النووي لم يعرض سوى آراء الشافعي المقبولة، وبالتحديد ما رآه من أن الحج والعمرة كلاهما واجب. وكان بالإمكان عرض هذه الآراء مباشرةً، نحو أن يقول: «يرى الشافعي أنّ الحج والعمرة واجبان». وبدلاً من ذلك، يستهل البحث بتقديم الآراء المتضاربة، التي تعبر عنها الأحاديث المتعارضة، ولزيادة تعقيد الأمر، يُورَدُ أيضاً مذهب الشافعي القديم.

والآن، الهدف من تقديم هذه الآراء المختلفة كلها هو بيان أنه من بين كلّ الحلول المتصوّرة للمشكلة، فإن حلول الشافعي (الجديدة) هي أكثرها إقناعاً[43].

= (تدليس) الحديث) وأنهما تصاحبا مدّة معقولة من الزمن. وقد أخفق الحجاج بن أرطأة في تلبية الشرط الأول، في أقل تقدير. راجع ابراهيم بن عبد الله القاسمي، **تقريب اصطلاح المحدثين من أفهام الطالبين** (كيرالا: دار الهلال للكتب الإسلامية، 1985)، 48. وبشأن الصحبة، راجع الفصل I، **الحاشية** 4، فيما سبق.

(42) سالم عبد الغني الرافعي، **مختصر المجموع شرح المهذب**، 8 مجلدات (جدة، مكتبة السوادي، 1995)، VII، 6 - 9.

(43) كان تكرار سلسلة من الآراء يدرك على نطاق واسع بوصفه استفادة من إظهار أن الرأي الذي يدافع عنه هو، من بين كل الآراء المتصورة، أكثرها إقناعاً. ففي مقطع معبّر، يوضح الطوفي لماذا دُوِّنت آراء الأئمة القديمة والمهملة في كتب الفقه جنباً إلى جنب مع الآراء المعتمدة والمقرّ بها. فهو يقول إن القياس يقتضي أن هذه الآراء المهملة التي ليست بالتحديد جزءاً من الشريعة (ما لا عَمَلَ عليه لا حاجة له) لا ينبغي أن تتكرر في هذه الكتب، لأن ذلك في الواقع تعب محض. لكن هذه الآراء تُدَوَّن لسبب آخر، وهو بالتحديد بيان المناهج التي تستنبط بها مجموعة من الآراء المتعلقة بمسألة واحدة. وهذا الإيضاح يتيح للمستنبط أن يقارن بين الآراء المهملة وذات الصلة فضلاً عن معرفة المناهج التفسيرية الكامنة خلفها. وهذا التحليل المقارن سيتيح له أيضاً أن يختار أقوى =

وكان هذا قصد الشيرازي عندما تناول القضية، وكان كذلك قصد النووي الذي وجد حجة الشيرازي مفتقرة إلى أمور معينة. فالنووي يعيد بناء المرجعية مؤيداً لحديث ابن عمر بعَزْوه إلى **صحيحي** مسلم والبخاري. ويلقى حديث عائشة تأييده في سنن ابن ماجة وآخرين، لكن هذا التأييد يأتي في نهاية المطاف من حقيقة أن ابن ماجة روى هذا الحديث على شروط مسلم والبخاري[44]. ويقدّم النووي، لترجيح وجوب العمرة، مجموعة من المحدِّثين مثيرة للإعجاب، من ضمنها ابن حنبل والبيهقي وأبو داود والنسائي وابن ماجة والترمذي. لكن مرجعية الأخير تصبح محل جدل حين تصل إلى حديث جابر، الذي يَعُدّه صحيحاً. أما الشافعي، من جهة، ومجموع علماء الحديث غير المذكورين بالاسم من جهة أُخرى، فيُستشهَدُ بهم ردّاً على الترمذي. والنووي، زيادةً على ذلك، يخضع الشيرازي نفسه للنقد، متهماً إياه بأنه أخطأ في تقويمه لابن لهيعة بوصفه واحداً من علماء الحديث.

وتقليد النووي في هذه الحالة من أفضل الأنواع. فهو وفي لكلٍّ من الشافعي والمرجع الوسيط، الشيرازي. إذ بعد أن ينعم النظر في التاريخ المذهبي يصر على وجوب الحجّ والعمرة. لكنه في تأكيده لهذا الولاء، يتخطّاه ليعيد فحص النصوص المؤيّدة لهذا التاريخ، مستنتجاً أنه أُوليَ أهمية كبيرة. والتقليد هنا ليس مجرد تطبيق ذكي للقواعد، كما رأينا سابقاً، بل هو شكل من أشكال إعادة تطبيق الاجتهاد وإنفاذه. فالنووي، شأنه شأن الشيرازي قبله، تابع الأدلّة والتأويلات التي لجأ إليها الشافعي. وكلاهما أعاد إنتاجها، وكلاهما أدخل التحسينات إليها. ومع ذلك، لا يمكن أن توصف هذه الفعالية الإبداعية دون شك بأنّها اجتهادٌ، بل بأنّها أعلى تجليات التقليد، المدروس والمَقيس والمحلّل والمقرّ أخيراً. وهو ليس اجتهاداً بامتياز، لأنه ليس فعل استنباط وتفسير مستقلاًّ،

= الآراء، وهي عملية تحليلية تسمى الترجيح. وبالرغم من أن نجم الدين الطوفي صادف أن تكلم على الآراء القديمة بإزاء الآراء الجديدة، يمكن القول إنّ لمبدإ تدوين مجموعة من الآراء، الجديدة والقديمة، من داخل المذهب ومن خارجه، الوظيفة نفسها. راجع كتابه **شرح مختصر الروضة**، III، 626.

(44) راجع الحاشية 40 فيما سلف.

بل هو التعبير البيِّن عما اصطلح على تسميته الاتباع، وهو نوع من أنواع التقليد الذكي والمبدع الذي يُعاد به إنتاج اجتهاد سابق، والدفاع عنه، وإدخال التحسينات إليه في معظم الحالات.

III

إن وصف هذا النوع من التقليد بالذكي والإبداعي يفيد ضمناً أن الأنواع الأُخرى، هي، من هذه الناحية، أدنى مرتبة. ومن ثَمَّ كان النشاط التأويلي الذي انشغل به النووي شكلاً من أشكال مواجهة النصوص المنزلة عبر مرجعية الشافعي والشيرازي الوسيطة، التي لم تتضمن أيّ قاعدة من النوع الذي رأيناه في مسائل سابقة. فمسألة الحج، سواء أكان الحج أم العمرة، لم تكن مناسبة لهذا المستوى من التجريد. فالحج إما أن يكون فرضاً إلزامياً وإمّا ألا يكون. أما في الأمثلة الأُخرى التي واجهناها سابقاً، فقد كانت القواعد تشكّل العمود الفقري للتقليد. وفقهاء مرحلة ما بعد التشكّل، تحديداً خالِفُو الإمام في **طبقات** ابن الصلاح وابن كمال باشا، لم يكونوا مهتمين بإثبات القواعد بقدر ما كانوا مَعْنيِّينَ بالاستنباط من النصوص المنزلة. فالقواعد عادة ما كانت تُعَدّ من المسلّمات. وسبب ذلك يعود في جانب منه إلى أن بعض هذه القواعد استنبطت من قواعد أو فرضيات أقدم كانت من إنتاج الفكر الفقهي الذي لم يكن له سوى ارتباط ضعيف بالنصوص المنزلة. وقضية الإفراط في تحميل الحيوانات المستأجرة مثال لقواعد من هذا النوع.

لكن أحد تفسيرات ضعف الاهتمام الذي أبداه الفقهاء تجاه الربط بين القواعد والنصوص لابد من البحث عنه في فكرة ولاء المرء لمذهبه. فهذا الولاء ما كان ليكون على هذا النحو لو أن الفقهاء رأوا أنّ من الضروري أن يثبتوا قواعد المذهب في كل مرحلة من مراحل إعادة إنتاج الأقوال والقواعد. فالولاء كان يعني بالضبط قبول هذه القواعد ـ وإن لم يكن بالضرورة على النحو الذي لا نقاش فيه ـ وأهمّ من ذلك أنّه كان يعني تطبيقها على المسائل الفردية. ومهما تكن القضية أو المسألة الشرعية، فهي ليست سوى مثال تطبق عليه قاعدة ما.

مع ذلك، كان الولاء يعني شكلاً من أشكال الدفاع عن قواعد المذهب

وتأويلاته[45]. وهنا تكمن سمة مهمّة أُخرى من سمات التقليد. فالتقليد الدفاعي يعمل عموماً، على مستويين: دفاع الفقيه عن مرجعيته ضمن المذهب في مواجهة المرجعيات الأُخرى، والدفاع عن المذهب كلّه أو عن مرجع ضمنه في وجه مذهب آخر أو المذاهب الأُخرى بوصفها كينونة جمعية أو في وجه المرجع أو المرجعيات الفردية التي تعود إلى مذهب أو إلى مذاهب أُخرى. وتكفي ثلاثة أمثلة لإيضاح ما نحن بصدده، وأولها سنأخذه من الفقيه الحنفي السرخسي[46]:

> لا ينبغي للقاضي أن يضرب في المسجد حدّاً ولا تعزيراً ولا يقتص لأحد من أحد عندنا (وقال) الشافعي رحمه الله لا بأس بذلك بشرط ألا يلوث المسجد لأن فعل الإقامة قربة وطاعة والمساجد أعدّت لذلك ثم هو من تتمة قضائه وإذا كان له أن يجلس في المسجد للقضاء كان له أن يتم القضاء بإقامة الحدود فيها وحجتنا في ذلك ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وخصوماتكم وإقامة حدودكم وسلّ سيوفكم وبيعكم وشراءكم وطهروها في الجمع واجعلوا على أبوابها المطاهر»، وروي أن عمر أمر بأن يعذر رجل وقال للذي أمره بذلك أخرجه من المسجد ثم اضربه ولم ينقل أن رسول الله ﷺ أمر بإقامة حدّ على أحد في المسجد بين يديه وهذا لأنه لا يؤمن تلويث المسجد ورفع صوت المضروب بالأنين عند الضرب.

يمثل هذا النصّ دفاعاً عن المذهب الحنفي بإزاء رأي الإمام الشافعي بوجه خاصّ، والمذهب الشافعي بوجه عام. فالسرخسي يقدّم ما ذهب إليه الشافعي بوصفه موقفاً قائماً على خط تفكير عام، يستنبط من الفرضية الأساسية القاضية بأن وظيفة المسجد هي تقريب المسلمين أكثر إلى الله زيادةً على إظهار طاعتهم له. وما دام القاضي يسعى إلى تحقيق هذه الغايات، فإن إيصال عمله إلى كماله بإيقاع

---

(45) الواقع أنّه كتبت الرسائل ـ جزئياً أو كلياً ـ بصورة واضحة من أجل الدفاع عن مذهب معين وبيان رجحانه المذاهب الأُخرى. راجع، مثلاً، الراعي أبو مُؤَيّد، **انتصار الفقير**، ولا سيّما الصفحة 199 وما بعدَها؛ وابن فرحون، **الديباج**، 11 ـ 16؛ أبا مُؤَيّد موفق الدين بن أحمد المكي، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321/ 1903). . I، 38 ومواضع أُخرى.

(46) السرخسي، **المبسوط**، XV، 107.

العقوبة بالمجرم المدان يصبح أمراً ممكناً. أما كون هذا هو المدى الكامل لرأي الشافعي أو تفكيره فليس له صِلة بأهدافنا. وما نحن بصدده هو أن السرخسي لا يورد رأي الشافعي إلا لكي ينقضه بما هو في الواقع أدلّة نصية معبّرة.

والمثال الثاني، من مصدر شافعي، يقدم صورة أكثر تعقيداً إلى حدٍّ ما. والقضية هي: هل يجب الحج فوراً (على الفور) أو يمكن تأجيله إلى وقت لاحق (على التراخي)؟ وينقل النوويّ عن الشيرازي قوله:

> قد ذكرنا أن مذهبنا أنه على التراخي، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن الحسن، ونقله الماوردي عن ابن عبّاس وأنس وجابر وعطاء وطاووس رضي الله عنهم. وقال مالك وأبو يوسف: هو على الفور، وهو قول المزني وقول جمهور أصحاب أبي حنيفة، ولا نص لأبي حنيفة في ذلك.
>
> واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196]، وهذا أمر والأمر يقتضي الفور. وبحديث مهران بن صفوان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجّل»[47]، رواه أبو داود بإسناده عن مهران، ومهران هذا مجهول، قال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: لا أعرفه إلا من هذا الحديث، كما احتجوا بالحديث السابق: «من لم يمنعه من الحج حاجة أو مرض حابس أو سلطان جائر فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً»[48]. واحتج الشافعي والأصحاب: بأن فريضة الحج نزلت بعد الهجرة، وفتح رسول الله ﷺ مكة في رمضان سنة ثمان، وانصرف عنها في شوال من سنته، واستخلف عَتّاب بن أسيد، فأقام الناس الحج سنة ثمان بأمر رسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ مقيماً بالمدينة هو وأزواجه وعامة أصحابه، ثم غزا غزوة تبوك في سنة تسع وانصرف عنها قبل الحج فبعث أبا بكر رضي الله تعالى عنه فأقام الناس الحج سنة تسع ورسول الله ﷺ هو وأزواجه وعامة أصحابه قادرون على الحج غير مشتغلين بقتال ولا غيره، ثم حجّ النبي ﷺ بأزواجه وأصحابه كلهم سنة عشر فدلّ على جواز تأخيره[49].

---

(47) بشأن الأوامر وصيغة الإيجاب، يُراجَع حلاق، **تاريخ**، 47 ـ 56.

(48) ذُكِرَ سابقاً في فصل في الحج. الرافعي، **مختصر المجموع**، VII، 22.

(49) المرجع نفسه، VII، 37 ـ 38.

في الفقرة الأولى، يفتتح النووي مناقشته بإحدى روايات المذهب وينتقل مباشرة إلى ترتيب لائحة فقهاء من ذوي المقامات العالية الذين رأوا صحّة هذه الرواية. وهنا يظهر حتى الشيباني، أحد الأحناف المشهورين. ولإضفاء المزيد من التأييد على هذا الموقف، يَسْتشهِدُ بعدد من الصحابة بوصفهم كانوا يرون هذا الرأي. ومن ناحية أُخرى، يُظهِرُ المالكيّة والأحناف، الذين يرى النووي هنا خِلافَ رأيهم، بوصفهم حاملين لرأي الأقلية بتبنيهم للرأي المغاير. ويُظهِر مالكاً وأباً يوسف ومعهما المزني، معزولين بالمقارنة مع قائمة الأسماء المطولة التي وضعت للتو. وحتى أبو حنيفة لا يمكنه أن يُسْعِفَهم لأنّه يقال إنه هو نفسه لم يكن له رأي في المسألة البتّة. إن مجرد عدد المؤيِّدين لرأيٍ ما أو المعارضين له ينظر إليه على أنّه بحدّ ذاته حجة(50). وبالرَّغْم من أن خطاب النووي في الفقرة الأولى له مظهر الوصف الموضوعي لأولئك الذين وقفوا مع جواز تأخير الحجّ أو بالضدّ منه، ليس هو أقل من محاولة تسجيل نقطة من طريق إظهار أن معسكره تمتع بالدعم الراجح لمعظم الصحابة والفقهاء المشهورين، ومن ضمنهم بلا شكّ الشافعي نفسه.

وفي الفقرة الثانية، يستشهد بآية قرآنية وحديثين نبويين تأييداً للرأيين المالكي والحنفي. والنووي، الذي يعتمد ظاهرياً على الشيرازي، يردّ حديث أبي داود بسَوْق شهادة أبي زرعة فيه. والحديث الآخر، المروي عن أبي أمامة قد اتضح - في نقاش سابق عن الحج - أن إسناده ضعيف(51). وتأييداً لرأي الشافعي، يقدم النووي وصفاً تاريخياً مفصلاً نسبياً لتأخير النبي وزوجاته وأصحابه الذهاب إلى الحج. وما أفلح النووي في تحقيقه هنا ليس هو إعادة إنتاج الرأي المعتَمَد لمذهبه فحسب، بل أفلح أيضاً في الدفاع عنه في وجه الأحناف أولاً، والمالكيّة في المقام الثاني. ومثلما هي الحال في تقليد السرخسي، لا يرقى ما أتى به النووي هنا إلى ما هو أبعد من أحد أشكال الدفاع عن المذهب.

ومثالنا الثالث، المتعلّق بجواز أكل لحوم الخيل، يأتي أيضاً من النووي:

(50) أصبح هذا النوع من المناظرة مقبولاً منذ القرن الثاني/ الثامن. راجع Schact, Origins of Muhammadan Jurisprudence شاخت، **أصول الفقه المحمدي**، 14 والحاشية 2 فيها.

(51) الرافعي، **مختصر المجموع**، VII، 22 - 23.

قد ذكرنا أن مذهبنا أنه حلال لا كراهة فيه وبه قال أكثر العلماء. ممن قال به عبد الله بن الزبير وفضالة بن عبيد وأنس بن مالك وأسماء بنت أبي بكر وسويد بن غفلة وعلقمة والأسود وعطاء وشريح وسعيد بن جبير والحسن البصري وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وداود وغيرهم وكرهها طائفة منهم ابن عباس والحكم ومالك وأبو حنيفة. قال أبو حنيفة يأثم بأكله ولا يُسَمّى حراماً واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ﴾ [النحل: 8]. ولم يذكر الأكل منها وذكر الأكل من الأنعام في الآية التي قبلها وبحديث صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال «نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذي ناب من السباع» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة من رواية بقية بن الوليد عن صالح بن يحيى بن المقدام بن معديكرب عن أبيه عن جده عن خالد. واتفق العلماء من أئمّة الحديث وغيرهم على أنه حديث ضعيف، وقال بعضهم هو منسوخ روى الدارقطني والبيهقي بإسنادهما عن موسى بن هارون الحمال الحافظ قال: هذا حديث ضعيف، قال: لا يعرف صالح بن يحيى ولا أبوه إلا بجده، وقال البخاري: هذا الحديث فيه نظر، وقال البيهقي: هذا إسناد مضطرب ومع اضطرابه هو مخالف لأحاديث الثقات يعني في إباحة لحم الخيل، وقال الخطابي: في إسناده نظر قال وصالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده لا يعرف سماع بعضهم من بعض وقال أبو داود: هذا الحديث منسوخ، وقال النسائي: حديث الإباحة أصح، قال ويشبه إن كان هذا صحيحاً أن يكون منسوخاً لأن قوله في الحديث الصحيح: «أذن في لحوم الخيل» دليل على ذلك، قال النسائي: ولا أعلم رواية غير نفيه واحتج أصحابنا بحديث جابر قال «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل» رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. وسبق بيان صحة الرواية التي رواها المصنف وعن جابر قال «سافرنا مع رسول الله ﷺ وكنا نأكل لحوم الخيل ونشرب ألبانها» رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد صحيح، وفي رواية عن جابر أنهم كانوا يأكلون لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ، وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها «قالت أكلنا لحم فرس على عهد النبي ﷺ» رواه البخاري ومسلم وفي رواية قالت «نحرنا فرساً على عهد النبي ﷺ فأكلناه». (وأما) الجواب عن الآية الكريمة التي احتج بها الآخرون، فهو ما أجاب الخطابي وأصحابنا وغيرهم أن ذكر الركوب والزينة لا يدل على أن منفعتهما مقصورة على ذلك وإنما خصّ هذان بالذكر لأنهما معظم المقصود من الخيل كقوله

تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: 3]. فذكر اللحم لأنه معظم المقصود، وقد أجمع المسلمون على تحريم شحمه ودمه وسائر أجزائه قالوا: ولهذا سكت عن حمل الأثقال على الخيل مع قوله تعالى في الأنعام: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ﴾ [النحل: 7]. ولم يلزم من هذا تحريم حمل الأثقال على الخيل وينضم إلى ما ذكرناه في تأويل الآية ما قدمناه في الأحاديث الصحيحة في إباحة لحم الخيل مع عدم المعارض الصحيح[52].

هذا الضرب من استراتيجية الدفاع عن المذهب لا بدّ أن يكون واضحاً الآن. فهدف النووي الرئيس هو على ما يبدو أبو حنيفة، وفي المرتبة الثانية مالك وشخصيات مرجعية أُخرى أقل أهمية. ومرة أُخرى، في مسعى لتعزيز صحة مذهبه بشأن جواز أكل لحم الخيل، يرتب قائمة طويلة من العلماء تشمل صحابة وتابعين مشهورين ـ ولكي يحرز نقطة ـ ولا أحد آخر سوى تلاميذ أبي حنيفة. والحديث الوحيد المذكور تأييداً لعدم جواز هذا الفعل ينتقده النووي انتقاداً لاذعاً، تاركاً إياه قاعاً صفصفاً. وكذلك يقدم النووي حجة تُعارض تفسير أبي حنيفة للآية القرآنية الثامنة من سورة النحل. وفي نهاية المطاف، لا يُدافع عن المذهب الشافعي فحسب، بل يثبت أنه أولى على نحو لا ريب فيه من البديل الآخر الوحيد الذي ذهب إليه مالك وأبو حنيفة.

وغني عن القول أن الدفاع عن المذهب بوصفه موقفاً سائداً في تفصيل الفقه وتطويره ظهر بوصفه سمة من سمات الخطاب الشرعي عقب تشكّل المذاهب الفقهيّة فقط. إلا أنه لا ينبغي توقع أن يطفو هذا الموقف على السطح في كلّ مسألة ناقشها الفقهاء. فبعض المسائل كانت فريدة في المذاهب، ومن ثَمَّ لم تكن تتطلب دفاعاً عنها ولا تفنيداً لها. وأعدت العدة لوجود أرضية خصبة للجدل من خلال المسائل والقضايا القُدمى التي اشتركت فيها المذاهب، أو معظمها على أية حال. ولم تمتد الأرضية المشتركة إلى الحلول التي قدموها. فلم تكن القواعد التي طبقوها وحدها مختلفة، بل إن القاعدة الواحدة كان يمكن أن تحظى بتفسيرات متعارضة، مفضية من ثَمَّ إلى مزيد من الخلافات في الرأي الفقهي الذي اقتضى هو أيضاً أن يُدافَعَ عنه.

(52) النووي، **المجموع**، IX، 4 ـ 5.

إن الولاء للمذهب الذي ينتسب المرء إليه لم يضعف البتّة وأصبح، على الرَّغم من كل شيء، متخندقاً أكثر في كلٍّ من الفعالية الفقهية المعيارية وفي عقول الفقهاء. ومن الناحية الأُخرى، لم يكن الولاء مقتصراً على شخصية مشهورة معيّنة في مذهب الفقيه. فإن كان الفقهاء أوفياء بصورة ثابتة وراسخة لمذاهبهم بوصفها كينونات جمعية، فما من فقيه كان وفياً بصورة ثابتة وراسخة، في كلّ ناحية وتفصيل من تفاصيل المذهب، لأيّ عالم منفرد داخل مذهبه. والولاء الذي هذا نوعه لم يوجد في الواقع البتّة، وهذا يشكّل شهادة قوية على الطبيعة الحرة للتقليد.

فالفقيه كان يعبّر فعلاً عن الولاء الاسمي لمؤسس مذهبه، وليس هذا لأنه تبنّى أقوال الأخير حصراً، بل لأن هذا الشيخ الإمام ومذهبه كانا يمثّلان الصورة المصغرة لطبيعة المذهب الاستثنائية، في فقهه، وشخصيته الفقهية، وموقفه الكلاميّ، وأهمّ من هذا وذاك، في طرقه المنهجية والتأويلية. لكن إذا أُظهِرَ الولاء للمذهب، فلن يكون أيّ فقيه ملزماً قَبول جميع الأقوال الفقهيّة للمؤسس. فالأحناف، مثلاً، رجّحوا أبا يوسف والشيباني على أبي حنيفة حين كان الاثنان يتفقان معاً ويُخالفان في الوقت نفسه أبا حنيفة[53]. لكن مهما تكن النظرية الكامنة خلف توزّع المرجعية، فإن الفقهاء لم يشعروا في الواقع البتّة بأنّهم مُقَيَّدون بأقوال المؤسس بصورة لا يمكن إلغاؤها. وبوجه عام، كلما تأخرت المدّة، كانت هذه المسألة أكثر صحة. والولاء لعدة علماء نجد أمثلة له في كتاب الفقيه الحنفي الموصلي الذي يصرّح منذ البداية، شأنه شأن أصحابه في ذلك المذهب، بأنّه انحاز في كتابه إلى «مذهب أبي حنيفة» (قول أبي حنيفة)[54]. وما يجده القارئ بدلاً من ذلك هو مزيجٌ غنيٌّ من أقوال كثير من العلماء، منهم أبو يوسف، والشيباني، وزُفر، والكرخي، وأبو الليث السمرقندي، وشمس الأئمّة السرخسي، وفقهاء آخرون عرفوا بالمتأخّرين[55]. وعلى المنوال نفسه، يفتتح

(53) قاضي خان، **الفتاوى**، I، 3؛ ابن عابدين، **الحاشية**، I، 70 وما يليها؛ ابن عابدين، **نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف** في مجموعة رسائل ابن عابدين، II، 114 ـ 47، وفي 130 وما بعدَها، وفي مواضعَ متفرّقة.

(54) الموصلي، **الاختيار**، I، 6.

(55) راجع مثلاً، فصل الإجارة والاستئجار في المرجع نفسه، II، 50 ـ 62.

الطحاوي كتابه بقوله: «فقد جمعت في كتابي هذا أصناف الفقه التي لا يسع جهلها ولا التخلّف عن علمها، وبنيت الجوابات عنها من قول أبي حنيفة النعمان بن ثابت ومن قول أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبتة الأنصاري، ومن قول محمد بن الحسن الشيباني»[56]. وبالرَّغم من ذلك، يُراعي الطحاوي فعلاً أقوال علماء آخرين، كما يتضح من المثال الآتي:

وإذا اختلف الرجل وامرأته وهما زوجان حران[57] في متاع البيت الذي يسكنانه، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: ما كان فيه من متاع الرجال فهو للرجل مع يمين الرجل عليه للمرأة في دعواها إياه عليه، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة مع يمين المرأة عليه للزوج في دعواه إياه عليها، وما كان فيه مما يكون للرجال والنساء فهو للرجل مع يمينه على دعوى المرأة إياه عليه، فإن كان أحد الزوجين قد مات والآخر منهما حيّ كان الجواب كذلك أيضاً؛ إلا أنه يجعل ما يكون للرجال والنساء في ذلك للباقي منهما أيهما كان. وقال أبو يوسف رضي الله عنه في الحياة والموت في ذلك كقول أبي حنيفة رضي الله عنه، إلا أنه قال: يدفع إلى المرأة من متاع النساء خاصة بما يجهز به مثلها إلى زوجها ويكون ما يبقى سوى ذلك للزوج. وقال محمد رضي الله عنه في ذلك كله في الحياة والموت كقول أبي حنيفة رضي الله عنه في الحياة. وأما زُفر رضي الله عنه فقد روي عنه أن ذلك كله يكون بينهما نصفين مع يمين كلّ واحد من الزوجين في ذلك على ما يدّعيه صاحبه في ذلك، وبه نأخذ. وقد روي عن زُفر خلاف ذلك أيضاً[58].

وعلى الرَّغم من أن أبا حنيفة وأبا يوسف والشيباني عُدُّوا المرجعيات العُليا في المذهب الحنفي، وعلى الرَّغم من أن زُفر نفسه عُرف عنه أنه تبنّى رأياً آخر، اختار الطحاوي أن يتبنّى موقف زُفر الذي رأى أن متاع البيت يُقْسَم على حصص متساوية. ويمكن زيادة الأمثلة التي من هذا القبيل إلى ما لا نهاية[59]، وأخذها من

(56) الطحاوي، **المختصر**، 15.

(57) أي، ليسا عبدين.

(58) الطحاوي، **المختصر**، 228 ـ 29.

(59) المرجع نفسه، 394، 405، 410، وفي مواضع أُخرى متفرّقة.

المذاهب الأربعة مجتمعة. لكن مثال الطحاوي يكفي لإيضاح ما نحن بصدده.

وفي ضوء إيجاز **مختصر** الطحاوي والصعوبات المشهورة لإعادة بناء الممارسة الشرعية في أيّ زمان أو مكان محدّدين، من الصعب أن نوضح لماذا انحاز الطحاوي إلى زُفر دون علماء الحنفية الثلاثة الكبار. وربما كانت القضية مجرد تسويغ شرعي على وجه التحديد، فالنص صامت بشأن بِنيتها ومنطقها (على نحو لا يثير الاستغراب). لكنها قد تكون أيضاً وليدة ضرورة عملية عُقْلِنَتْ، في وقت لاحق للحدث، من طريق خط معيّن من التفكير الاستنتاجي.

وكثيراً ما يشار إلى الآراء التي يُمليها العُرف السائد في النصوص الشرعية بطريقة قاطعة. وفي الحالات الموجزة كحالة الطحاوي، ليس هناك على العموم محلّ للتسويغ المفصّل للآراء التي يتبنّاها المصنف أو لآراء الفقهاء الآخرين التي يردّدها. لكن في المؤلَّفاتِ المطوَّلةِ، كثيراً ما يُقَرّ علناً بالممارسة وقواعدها بوصفها محدّدة لنتيجة القضايا. وهذا ما يمكن توثيقه بلا شكّ في المذاهب الحنفي والشافعي والمالكي، وربما في بعض النصوص الحنبلية. وكثيراً ما كان العُرف، كما سنرى في الفصل الخامس لاحقاً، يعدّ الموقف ذا السلطة العليا في تحديد مدى سلطة المرجعية الممنوحة لرأي أو مذهب معيّن. وكثيراً ما كان اختيار فقيه ما لرأي ما بوصفه الرأيَ المعتَمَدَ أكثر من غيره يُسَوَّغ من طريق حقيقة أن العُرف أقرّه، وتبنّاه القضاة، أو، كما رأينا سابقاً في **الفتاوى الهندية**، استخدم في الإفتاء[60].

ولمّا كان العرف بالضرورة يختلف في مجالات فقهيّة معيّنة من بلد إلى آخر[61]، كانت المرجعية التي يُضفيها عُرف ما على مسألة معيّنة تختلف أيضاً.

---

(60) راجع الفصل الخامس، القسم VI لاحقاً.

(61) راجع مثلاً Wael B. Hallaq, «Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice,» *Islamic Law and Society,* 2, 2 (1995): 109-34; Wael B. Hallaq, «*Qāḍīs* Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence,» *al-Qantara,* 20 (1999). وائل حلاق: «نموذج أعمال الشروط وجدل المذهب والعرف»، **الشريعة الإسلامية والمجتمع** 2، 2 (1995): 109 ـ 34، حلاق «تواصل القضاة: التغيير الشرعي وقانون الشواهد التوثيقية» **القنطرة** 20 (1999).

والفقيه المالكي المغربي ابن فرحون يعبّر عن هذه الظاهرة تعبيراً واضحاً نوعاً ما. فهو يرى أنه إذا ما قال فقيه ما: الذي جرى به العمل في هذه المسألة كذا، لم يعُمَّ ذلك سائر البلاد، بل هو قضية تنطبق على بلد أو مكان معيّن. فالعُرف والعادات السائدة تحدّد ما ينبغي أن يكون عليه العمل أو لا يكون. ويؤكد ابن فرحون أن هذا مذهب الشافعيّة أيضاً[62]. وهو يورد اسم الفقيه الشافعي ابن الصلاح الذي ذكر أنَّ القول القديم إذا قيل فيه: إنّه جرى به العمل، فإنّ هذا يدلّ على أنّ القول القديم هو المفتى به. وذكر عن الفقيه المالكيّ ابن عبد السلام أيضاً في باب (الحَجْر) أنه قال: وذكرت هذا القول لأنّه جرى به العمل في بعض البلاد[63].

وفي المذهب الحنفي، يجري أيضاً توضيح الصِّلة بين الأقوال المتبنّاة ومقتضيات العُرف بصورة متعمّدة وواضحة. فمن أصول مذهب الأحناف أنه كلما كان مع أبي حنيفة أحد تلاميذه، عُدَّ قوله معتَمَداً، ومن ثَمَّ لا بدّ من تطبيقه[64]. لكن هذا المذهب خاضع لاستثناءات مهمّة. فمثلاً، أُقِرَّ للأحناف المتأخرين بأنّ لهم مخالفة كلٍّ من رأي أبي حنيفة ورأي أحد تلامذته وترجيح الرأي الثانوي لتلميذٍ آخر. وعادة ما يُعزى مسوّغ هذا الاختلاف إلى متطلّبات العُرف والعمل[65]. وحتى مرجعية زُفر غير المركزية نسبياً تختار أحياناً بدلاً من الأئمة الثلاثة المؤسسين، كما رأينا في مثال الطحاوي الأخير. فالطحاوي لم يهتم ببيان أسباب ترجيح رأي زُفر في مسائل معيّنة، لكن شاه ولي الله فعل ذلك. وآراء زُفر التي فُضّلت في المذهب على آراء أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني كانت ببساطة أكثر واقعية وأكثر قابلية للتطبيق[66]. وفي وصف ولي الله لما يبدو أنه كان المذهب الحنفي العادي، يؤكد أن أيّ رأي في المذهب يُراعي المصلحة العامة في أيّ

(62) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 49. راجع أيضاً الفصل الخامس، القسم VI، لاحقاً.
(63) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 49.
(64) ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، 19؛ ابن عابدين، **الحاشية**، I، 71.
(65) شاه ولي الله، **عقد الجِيد**، 28.
(66) المرجع نفسه.

عصر يمكن تطبيقه، وهذا يعني ضمناً أنه يمكن أن يطبّق بالرَّغْم من وجود آراء مشهورة منافسة[67].

ويُمدّنا الحطاب بمثال آخر مفصّل من المذهب المالكي، مثال ينسب إلى أحداث الحياة اليومية مزيداً من الأهمية والدلالة الشرعية:

> قال في مسائل الإجارة من البرزلي سئل ابن أبي زيد إذا أصاب الأجير في البناء مطر في بعض اليوم منعه من البناء في بعض اليوم قال فله بحساب ما مضى ويفسخ في بقية اليوم ومثله لسحنون ولغيره يكون له جميع الأجر لأن المنع لم يأت من قبله، انتهى. وقال ابن عرفة: قال سحنون في **وثائقه**: إن منع أجير البناء أو الحصد أو عمل ما مطر لم يكن له بحساب ما عمل من النهار وأجيره له كل الأجر لأن المنع لم يكن منه. قال ابن عرفة: ولا يدخل هذا الخلاف في نوازل وقعت في بلدنا بتونس لأن العُرف تقرّر عندهم بفسخ الإجارة بكثرة المطر[68].

إن ما تدلّ عليه الكلمات القليلة الأخيرة في هذا المقطع هو أنه في حالة المطر لا يكون للأجير أي أجر لأن العقد أبطَلَهُ وقوع حدث كهذا. واللافت للنظر هنا أنّ الأمر لا يقتصر على أنّه لم يُروَ عن أحد من علماء المالكية في هذا النصّ أنه يحمل رأياً مُطابقاً للعُرف التونسي، بل إن ابن عرفة، الفقيه المالكي الكبير، يصرّح بأنّ أقوال المذهب المذكورة آنفاً ليس لديها ما تفعله تجاه ذلك العُرف المحلّي.

وفي الفصلين الخامس والسادس، ستتاح لنا أكثر من فرصة لتوضيح العلاقة بين الآراء المشهورة والعُرف الشرعي الفقهي بمزيد من التفصيل، وسيتضح أن صِلة هذا العُرف بالآراء الفقهيّة كانت من المسلّمات لدى المذاهب كلها. صحيح أن العلاقة قد تبدو لنا أكثر وضوحاً في المذهب المالكي المغربي، لكن المذاهب الأُخرى، ولا سيما الحنفي والشافعي، أقرّت به دون شك عن طيب نفس تماماً.

(67) المرجع نفسه، 29: «ويجوز للمشايخ أن يأخذوا بقول واحد من أصحابنا عملاً لمصلحة الزمان».

(68) الحطاب، **مواهب الجليل**، V، 432 ـ 33.

IV

قبل ختام هذا الفصل تظل هناك مسألة واحدة مهمّة بها حاجةٌ إلى مناقشة. فلقد لاحظنا كيف يعمل التقليد على مجموعة من المستويات؛ وضمن طيف يتدرج من إعادة إنتاج بسيطة للمذهب إلى إعادة تشريع كاملة للقياس الشرعي والأدلّة النصّيّة التي تبناها هذا أو ذاك من الشيوخ الأوائل والأئمة المتقدّمين. ورأينا أيضاً أن الانشغال بالقواعد والدفاع عن المذهب هما قلب التقليد وروحه. لكن هذا ليس كل شيء. إذ إنّ جزءاً أساسيّاً من فعالية التقليد عبَّر عن نفسه بطريقة أقل تعمّداً، وهذا يوضح السكوت عنه في الطبقات الفقهية التي ناقشناها في الفصل الأول. وهذا تطوير، خلال ما يسمى حِقبة التقليد، لنوعٍ جديد من الخطاب مختلف عن سابقه كمّاً ونوعاً. ومثلما كان العمل الأساسي للتقليد مرتبطاً بانتظام بالقواعد المطبقة والإفصاح عنها، كان من الضروري بالقدر نفسه أن تُرفع منهجية العرض الإفتائي إلى مستوى أعلى من طريق صياغة خطاب ذي تطبيقات أكثر عمومية. بكلمات أُخرى، ثبت أن إدراج القضايا مباشرة في جداول غير كاف بوصفه منهج عرض حصريّاً، فأدخل التعميم الاستقرائي مكمّلاً، لا بديلاً بالضرورة للإفتاء. ففي حين اتصف عمل المؤسسين بميل قوي، حصري فعلاً، إلى الإفتاء، رتّب المقلّدون أمثلة الإفتاء اللانهائية ترتيباً منهجياً ضمن مجموعة أو مجموعات من القواعد العامة التي حكمت القضايا الكبرى التي يشملها كلّ قطاع من قطاعات الشرع.

ولا شكّ أن الارتقاء من أسلوب عرض القضايا واحدة إثر أُخرى إلى منهجية هو تعميم قائم على قاعدة ما يشير إلى مرتبة أعلى من التطوّر ضمن نظام ما. فالمؤسسون انشغلوا بوضع حلول للمسائل الفردية، التي كانت تأتيهم في الغالب من طريق الاستفتاء، أي طلب الفتوى. وهذا ما يوضح لماذا قدّم مصنفو الرسائل الشرعية الأُول، سواء أكانت موجَزَةً أم شاملةً، موضوعاتهم على أساس المسألة تلو المسألة، دون الوجود الملحوظ للتعميمات. فالمسائل كانت ترتّب واحدة إثر أُخرى، من بداية القسم أو الفصل إلى نهايته. إن هذا الضرب من العرض كان يفتقر إلى البنية المقنعة، إلا ما كان من انتظام الشمول الإفتائيّ.

لكن المصَنَّفات المتأخّرة تفصح بصورة شاملة تقريباً عن بِنية هرمية، تُعْرَض فيها التعريفات العامة وأحياناً القواعد منذ البداية، زيادة على المسائل الفردية التي تُعين في آن واحد على النطق بالقواعد وتعلّم وسائل تطبيق القواعد على هذه المسائل[69]. وإذا كان الرابط المنطقي بين المسائل غير واضح في المؤلَّفات المبكرة، فإن الرابط بين التعميمات والمسائل الفردية واضح فوراً في العروض المتأخرة. وهذه المسائل، التي أدّت استقرائياً إلى ظهور التعميمات، أصبحت هي أيضاً تصنّف ضمن هذه القواعد نفسها.

ولتوضيح هذا الميل إلى التعميم، سنقارن بين نصين حنفيين، أحدهما من نهاية القرن الثالث/التاسع وبداية القرن الرابع/العاشر، والآخر من منتصف القرن السابع/الثالث عشر. وعلى أية حال لا يفيد هذا الاختيار عدم حدوث أيّ تقدم من أيّ نوع كان باتجاه التعميم في بداية القرن الرابع/ العاشر، ويجب ألا يفهم من ذلك أيضاً أن هذا يعني أن نزعة التعميم بلغت النضج بحلول منتصف القرن السابع/الثالث عشر. ربما وُجِدَت بدايات أوّلية في أوائل القرن الرابع/العاشر، ومن المرجح جداً أن التوجه استمر على وتيرته بعد القرن السابع/الثالث عشر. والنصان المنتقيان لا يمثّلان سوى المرحلة الانتقالية من طريقة العرض الجزئي إلى أسلوب العرض التعميمي، ولا بدّ من تأكيد أنها حصلت برمتها ضمن حدود التقليد.

وفي نصنا الأول للطحاوي، يبدأ الفصل المتعلّق بالإجارة بالآتي:

> وإذا استأجر الرجل من الرجل داراً أو عبداً أو شيئاً سواهما وقبضه من المؤاجر بغير اشتراط من المؤاجر في الأجرة حلولاً ولا غيره، فإنه لا يجب للمؤاجر أن يطلب المستأجر بالأجرة حالة، ولكنه كلّ ما مضى من وقت الإجارة أخذه بأجرته، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم جميعاً، وبه نأخذ[70].

لاحظ أنه بالرَّغْم من الطبيعة الأوّليّة لهذا الرأي، تجري محاولة لجمع كلّ

(69) قارن، يوهانسن، **العرض المسألاتي للفقه**، مرجع سابق، 137 فما بعدَها.

(70) الطحاوي، **المختصر**، 128.

الأمثلة التي تشملها الإجارة (الإيجار والاستئجار)، سواء أكان الشيء المستأجر بيتاً، أم عبداً، أم غير ذلك. واختيار البيت في توضيح هذه القاعدة قصد منه دون شك شمول استئجار الملك غير المنقول حيث يستفيد المستأجر من السكن في الملك نفسه. إلا أن مثال العبد يشمل تلك الأمثلة التي تكون فيها الأجرة، لا الاستئجار، هي بيت القصيد، مع فهم أن المستأجر ينتفع بالخدمات التي يقدّمها العبد. إن جمع الأشياء معاً يمثّل تقدّماً في تصنيف المسائل الإفتائية التي تظهر فيها البيوت والعبيد والأشياء الأُخرى إفرادياً بوصفها الحلّ الحصري للرأي. لكن، بالرَّغم من هذه المحاولة لجمع المسائل المتماثلة، ما زال الرأي يفتقر إلى الملامح الأساسية للتعميم.

ويتابع الطحاوي عرضه بتقديم خمسة آراء أُخرى تتصل بموضوع دفع الإيجار نفسه. وعقب هذه مباشرة نجد رأياً يتعلّق بضمان الملك المستأجر: «ومن استأجر دابة إلى مكان فجاوز بها إلى مكان آخر كان ضامناً لها ساعة جاوز بها، وكان عليه الأجر»[71]. ثم يعود الطحاوي إلى بحثه في دفع الإيجار، لا لشيءٍ إلا ليقدّم آراء تتعلّق بالمسؤولية الفقهيّة عن الأضرار. والرابط المنطقي بين الآراء حين تقدّم بالترتيب الذي يفرضه الطحاوي يكون أحياناً مقنعاً، لكنه في أحايين كثيرة يبدو غير واضح أو محدّد المعالم. وهكذا، زيادةً على تجنّب التعميمات في الجزء الأكبر، تفتقر مناقشة الطحاوي إلى الصرامة في تنظيمها لموضوع البحث.

وأسلوب العرض هو على نحوٍ مميز أسلوب «من يفعل أ، ب، ج، فإن من لازم أسلوبه أن يقول بـ هـ، و، ز». لكن الألفاظ التي يقدّم بها الخطاب كله ألفاظ عينية وذات مدى محدود، تتمثّل بعبارات مثل «ومن استأجر داراً سنة لم تدخل بعد فالإجارة جائزة»[72]. فبالرَّغم من أن البيت يستخدم ليرمز إلى ملك غير منقول، وتحديد عام واحد يؤتى به ليرمز إلى أيّ إطار زمني متفق عليه، تُفْهَم الأمثلة مع ذلك ضمن تصوّر محدود من تصوّرات قابلية التطبيق الشرعي. وهي، منطقياً،

(71) المرجع نفسه، 128.
(72) المرجع نفسه، 131.

ملائمة لأن تصنّف تحت افتراضات عامة أكثر مما هي مؤهلة لأداء دور المقدمات المنطقية الكبرى في الاستدلالات القياسية.

ويُعارض عرض الطحاوي معارضةً حادّةً نصّنا الثاني، نص الفقيه الحنفي عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي. ففي فصل الإجارة، يبدأ الموصلي بتعريف لمصطلح الإجارة (يتميّز الطحاوي بوضوح بأنّه لا يقدّم تعريفاً كهذا). ويؤكد الموصلي أن الإجارة هي (بيع المنافع)، أي التمتّع بالخدمات أو حق الانتفاع بممتلكات شخص آخر دون إتلافها. ويتابع قائلاً إن هذا النوع من البيع جائز ـ بالرّغم من مخالفته قواعد القياس ـ لأن المجتمع يحتاج إليه (**لحاجة الناس**)[73]، وذلك لأن الخدمات والانتفاع تعريفاً، لا توجد لحظة التوصّل إلى عقد، ومن ثَمَّ لن يكون هناك بيع، لأن الشرع يقتضي أن يكون الشيء المبيع موجوداً عند إنجاز المعاملة.

وبعد أن يُعرّف الموصليّ الإجارة، ويُرسي أُسس مكانتها الفقهية بوصفها كينونة رضائية[74] (متمايزة بمضادّتها للكينونة التي يتوصّل إليها من طريق القياس الشرعي)، يبدأ بتأكيد قواعد عامة معينة:

> ولا بدّ من كون المنافع والأجرة معلومة[75]، وما صلح ثمناً صلح أجرة؛ وتفسد بالشروط[76]، ويثبت فيها خيار الرؤية[77] والشرط[78]

(73) الموصلي، **المختار للفتوى**، مطبوع مع عمله الآخر **الاختيار**، II، 50.

(74) بشأن حاجات المجتمع بوصفها كينونة لا إرادية، يُراجَع: حلاق، تواصل القضاة، القسمان I، VI.

(75) أي، يجب أن يعرف أن لها وجوداً ممكناً.

(76) الشروط بهذا المعنى، هي الشروط العامة لصحّة الفعل الشرعي. راجع جوزيف شاخت، **مدخل إلى الفقه الإسلامي** (أكسفورد، مؤسسة كلارندون للنشر، 1964)، 118. وبشأن شروط الإجارة، راجع المرغيناني، **الهداية**، III، 231 فما بعدَها.

(77) خيار الرؤية هو حق الشاري أو المستأجر في إلغاء العقد لدى مشاهدة الشيء الذي اشتراه، أو استأجره، والافتراض هنا هو أنه لم ير الشيء وقت انعقاد العقد. راجع المرغيناني، **الهداية**، III، 32 فما بعدَها.

(78) خيار الشرط هو حق تعاقدي متفق عليه يتيح للشاري أو المستأجر أن يلغي العقد ضمن مدّة زمنية محددة لا تتجاوز عادة ثلاثة أيام، راجع المرغيناني **الهداية**، III، 27 فما بعدَها.

> والعيب[79]، وتقال وتفسخ؛ والمنافع تعلم بذكر المدّة كسكنى الدار، وزرع الأرضين مدّة معلومة أو بالتسمية كصبغ الثوب، وخياطته، وإجارة الدابة لحمل شيء معلوم أو ليركبها مسافة معلومة أو بالإشارة كحمل هذا الطعام؛ وإن استأجر داراً أو حانوتاً فله أن يَسكنها ويُسكنها من شاء ويعمل فيها ما شاء[80].

لاحظ أن هذا النصَّ خالٍ من المسائل الجزئية ويشتمل بدلاً من ذلك على عبارات معمّمة قابلة للتطبيق على مجال الإجارة برمّته. فبدلاً من تقديم أمثلة معيّنة يمكن أن يُستدل عليها استقرائياً، للخطاب هنا قابلية التطبيق الشامل، ويشكّل أساساً لمجال كامل من مجالات الإمكانات الاستقرائية. فبدلاً من القيام مجدداً بتحديد أحوال صحة عقد الإجارة وشروطها من طريق التوسع في المسائل الفردية التي تجسّد هذه الشروط (وهذه سِمة من سِمات كتاب الطحاوي)، يوجِدُ الموصلي ببساطة صلة للفصل المشهور عن البيوع من طريق جعل اللاحق قابلاً للتطبيق على السابق. وفوق ذلك، يحدّد الوسائل التي يمكن أن يعرف الانتفاع بها عبر لغة شاملة (مثل اشتراط الزمن وتحديد مواصفات الخدمة)، على الرَّغم من أنه يقدّم أمثلة معيّنة لكي يوضحها بها. ويمثّل هذا الخطاب من الناحية المنطقيّة نقيضاً للخطاب الذي تبنّاه الطحاوي والشيوخ الأوائل، نقيضاً بمعنى أن الطحاوي انتقل من الخصوصيات إلى العموميات (التي لم يكن هو ومعاصروه قادرين على التعبير عنها بوضوح)، في حين نجد أن الموصلي، بعد أكثر من ثلاثة قرون ـ وبعد أن عبّر بوضوح عن هذه العموميات ـ انتقل من العموميات إلى الخصوصيات التي لم تكن تمثّل عنده سوى أمثلة للعموميّات.

لكن الموصلي يعود، بعد ذلك مباشرة، إلى مناقشة المسائل الفردية. وتُظْهِرُ النظرة الأولى أنّ فرادة كلّ مسألة من هذه المسائل تجعل أيّ تجريد على أساسها أمراً مستحيلاً، لكنه في الجزء الثاني يحاول مرة أُخرى أن يرسخ التعميمات. فهو هنا يميّز

(79) خيار العيب هو حق الشاري أو المستأجر في إعادة ما اشتراه أو استأجره بسبب عيب فيه، يتسبب في إلغاء العقد، راجع المرغيناني، **الهداية**، III، 35 فما بعدَها.

(80) الموصلي، **الاختيار**، II، 51.

بين نوعين من الأُجَراء، المشترك والخاص[81]. ويؤكد أن لا حق للأجير المشترك في الأجر حتى يؤدّي المهمة التي استؤجر من أجلها، مثل البنّاء أو الدبّاغ المستأجر لأداء عمل معيّن. والملك المستأجَر للعمل فيه يُعَدّ أمانة لديه، والمعنى الضمني هنا هو أنه إذا تلف الملك، فهو ليس ضامناً ما لم يكن هو نفسه من تسبّب في إتلافه. أما الخاص فهو من يُستأجر لأداء خدمة ضمن مدّة محدّدة. وله الحق في الأجر عند إتمام العقد، ولو لم يكن قد بدأ عمله بعد. والآن، كان التعبير بوضوح عن الفرق بين هذين النوعين بوصفهما كينونتين محوريتين أمراً مهمّاً، لأن تمييزاً كهذا كان هو أيضاً يحدّد أنواع الضمان في قانون الإيجار والاستئجار. وعند الموصلي، الفرق معلن، ويشغل مكاناً مركزياً في مذهبه في هذا الموضوع. أما عند الطحاوي فهو غائب فعلياً[82]، علماً أن الطحاوي، شأنه شأن سابقيه، كان يعلم به[83].

وهذه التمييزات تتبعها قواعد أُخرى عامة تتعلّق، من بين ما تتعلّق به، بدفع رسوم الإيجار والاستئجار. وما يميّز خطاب الموصلي هنا، وفي مواضع أُخرى، هو العلاقة المنطقية الوثيقة بين عبارات التعميم والإفتاء. فبمجرّد أن يوضع افتراض تعميمي ما يتبع بوقائع خاصة إما مؤيِّدة للتعميم وإمّا معارضة له. والقصد من الأولى هو على ما يبدو توضيح التعميم فضلاً عن إمداده بالأمثلة الواقعيّة لتطبيقه. أما الأخيرة (المعارضة) فتقدّم لكي تستبعد أحكاماً أو مسائل معيّنة من القاعدة العامة. وهناك، بلا شكّ، مسائل فردية أُخرى وآراء صلتها المنطقيّة بالتعميمات في أحسن الأحوال صلة ضعيفة. لكن هذه انتقلت عبر أجيال من التفسير الفقهي بوصفها مجموعة مسائل عصيّة على التجريد.

ولا تتيح لنا الأدبيات المتوافرة أن نحدّد بأيّ معيار للدقة المدّة التي حصل فيها الانتقال من التفسير الإفتائي المحض إلى التعميم. لكن ممّا يبدو مطمئناً أن

(81) المرجع نفسه، II، 53.

(82) في وسط بَعض ما كان يبحث فيه الطحاويّ، يحدد بإيجاز النوع الخاص فقط، مرتئياً أنه (هو المستأجر على مدة معلومة): **المختصر**، 130.

(83) المرجع نفسه، 129 (I. 12)، 130 (I. 1) راجع أيضاً الماوردي، **الحاوي الكبير**، IX، 254.

نفترض أنه بمجرّد أن أخذت المذاهب شكلها بحلول منتصف القرن الرابع/ العاشر، أصبح التعميم بوصفه نشاطاً تأويليّاً مهمّة قابلة للحياة. وهذا الافتراض تؤكده حقيقة أن ثَمَّة عنصراً جوهرياً في تطوّر المذاهب هو التعبير الواضح عن مجموعة من الأقوال التي أقَرَّ بها منتسبو كلّ مذهب بوصفها معتَمَدة. وهذا بدقة ما يدلّ عليه مصطلح مذهب ـ مجموعة مسائل فقهية أُقِرَّ بها بوصفها معتمدَة وبوصفها مشكّلة للمذهب الفقهي، غير الشخصي بالضرورة، للمدرسة[84]. وما إن أُقِرَّ بهذه الآراء بوصفها معتَمَدَة، حتى طُوِّرَت ودُرِست بوصفها تطبيقات لقواعد محدّدة سلفاً وقواعد صدرت عنها لكنها لم تكن بعد قد عُبِّرَ عنها بوضوح بصورة معلنة. لقد رأينا أن إحدى انتقالات التقليد الكبرى كانت بدقة التعبير بوضوح عن هذه القواعد، ومن ثَمَّ يجب ألا يكون مستغرباً أن هذا الارتقاء نحو التعميم كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بانشغال المقلّد الدائم بالقواعد التي بيّناها في الحالات المدروسة المقدمة سابقاً في هذا الفصل.

هذا ولا تقفُ إنجازات التقليد عند هذا الحدّ، فإن مركزية القواعد نفسها التي جعلت التعميم متاحاً في الخطاب الشرعي أدّت أيضاً إلى ظهور تطوّر مهمّ آخر عقب ظهور أسلوب التفسير التعميمي. وهذا التطوّر، الذي بدأ بعد القرن الخامس/ الحادي عشر يتمثّل في ظهور أساليب جديدة للخطاب الشرعي، كالقواعد[85] والأشباه والنظائر[86]. وهذه الأنواع تجسّد بناء منهجياً لقواعد عامة

---

(84) كان المعنى الرئيس الآخر لمصطلح مذهب هو النظام الذاتي للمذهب، تحديداً، مجموعة من الفقهاء الأفراد الذين أعلنوا ولاءهم لشخص يطلق اسمه على المذهب (مالك، أبو حنيفة، إلخ)، علماً أنهم لم يكونوا مُقَيَّدين باتباع أقواله في كلّ مسألة. وبهذا المعنى إذاً، كان الانتساب إلى أحد الفقهاء انتساباً اسمياً، في جانب منه، إن لم يكن كلّه، وليس انتساباً حقيقياً.

(85) راجع مثلاً علي بن عباس البعلي ابن اللحام الحنبلي، **القواعد والفوائد الأصولية**، تحقيق محمد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/ 1983)؛ وعز الدين ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مجلدان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ)؛ شهاب الدين القرافي، **الفروق**، 4 مجلدات (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1925 ـ 27).

(86) أكثر المؤلّفات شهرة في هذا المجال كتاب جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979) وكتاب ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**.

أعلى مرتبةً استنبطت من أنواع مختلفة من المصادر، ومن ضمنها المسائل الفردية والقواعد العامة التي هي أدنى مرتبة من النوع الذي واجهناه في هذا الفصل[87].

V

بالإجمال، لقد أوضحنا أن التقليد بعيد عن الانقياد الأعمى لعالِم بعينه، كما يزعم عدد من المستشرقين الكبار. صحيح أنه كان هناك دائماً فقهاء في الدرجة الدنيا من الذين اتّبعوا العالِمَ الفقيه اتّباعاً آلياً، أو ربما بصورة بليدة[88]، لكن أداءهم الفقهي لا يمثّل أكثر من شكل واحد أو مستوى واحد من مستويات التقليد والنشاط الذي امتد ليشمَلَ طيفاً واسعاً. إن البحث عن القواعد المعتَمَدَة للمذهب ومحاولة تطبيقها على المسائل الفردية ظهر بوصفه إحدى دعامات التقليد[89]. وإدراج الآراء في قوائم تتعلق بقضية واحدة كان له عدد من الوظائف، ليس أقلها توضيح أنّ كل رأي كان نتيجة تطبيق قاعدة مختلفة أو تفسير مختلف للقاعدة نفسها. ومما اتصل بجدولة الآراء هذه الدفاع عن الرأي المعتَمَد للمذهب في مواجهة المرجعيات الأُخرى، من داخل المذهب وخارجه على حدّ سواء. وبالرَّغم من أن المرجعيات المقَرّ بها تقليدياً كانت تتبع عادة، كان هناك مع ذلك استثناءات لهذه القاعدة، ولو أنها ظلت ضمن حدود التقليد. والحقيقة أنّ من السِّمات البارزة للمذهب الفقهيّ الإسلامي أن المرجعية الفقهية الكامنة في أعمال التلاميذ المباشرين وشبه المباشرين قيض لها أن تشكّل المرجع الرئيس الذي منه بسط

(87) إن ضروب مؤلَّفات الأشباه والنظائر لا تزال بها حاجة إلى البحث، لكن بغض النظر عن حقيقة أن ظهورها يوضح الميل المتنامي نحو التعميم ويفسره، فإن تحليل طبيعتها ووظيفتها على نحوٍ أكمل يقع خارج مجال البحث الحالي.

(88) تقدم المصادر إحالات كثيرة على ممارسات التقليد غير الصحيحة من الناحية الشرعيّة. راجع، ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 13؛ والحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 60، 95، 96؛ ابن رشد، **الفتاوى**، III، 1274 وما يليها، ومواضع أُخرى متفرّقة؛ **الفتاوى الهندية**، III، 307.

(89) لقد أُوضِحَ أن عنصر التقليد هذا جلّي في طبقات فقهاء ابن رشد. إن إمكان التمييز بين وجهات النظر التي توافِقُ قواعد المذهب والتي لا توافقها يُبَيِّن أنها ميزة للمجموعة الثانية والثالثة. راجع الفصل الأول، القسم II، في ما سبق.

الفقهاء مذاهبهم الخاصة، أو في الأقل المرجع المكافئ لأقوال المؤَسّسين. لم يكن التقليد، إذاً، مقيّداً بأي مرجع معيّن فقط لأن هذا المرجع وضع على قدم المساواة مع أحد الرموز أو أحد الأئمّة الأوائل. فتقليد المتأخّرين كان مِن ثَمَّ مشروعاً مثل تقليد المتقدّمين، والحقّ أنّه كان يُمارَسُ على نطاقٍ أوسعَ منه.

أخيراً، لا ينبغي أن نغفل عن جانب مهمّ من جوانب التقليد مَثَّلَ آليته وطبيعته الحيوية، وهو إعادة صياغة أساليب القياس والاستنباط وتمثيل الأدلّة النصية التي تبنّاها الإمام. ومثلما هي الحال في البحث عن القواعد، كان لعملية إعادة الاستنباط هذه لما كان في الواقع نشاطاً اجتهادياً، وظائف متعدّدة، منها دراسة القواعد والأدلّة، وحجج المسائل الشرعية، فضلاً عن المجتهدين الكبار من طريق التثبيت والتسويغ لمناهج اجتهادهم ونتائجه.

الفصل الخامس

المصطلحات الإجرائيّة
وديناميّات المذاهب الفقهية

I

خَلصنا في ما سبق إلى أن ظهور التقليد بوصفه طريقة عمل كان علامة على وصول المذهب إلى مرحلة النضج الأخيرة بوصفه كياناً ذا سلطة. وكان التعبير الخارجي عن الآليات الشرعية القضائية الداخلية التي قُيّض لها أن تهيمن على المذهب وتسِمه بصفاته المميزة بوصفه مجموعة مُتَبَنَّيات راسخة ومُقرَّة، وبوصفه، في الوقت نفسه، مشروعاً تأويلياً معيناً ومحدد الأبعاد. ولقد رأينا أيضاً أن إحدى وظائف التقليد كانت الدفاع عن المذهب بوصفه كياناً تفسيرياً ومنهجياً، كينونة تشكلت من قواعد نظرية وواقعية قابلة للتحديد[1]. لكن المذهب كان أيضاً يُعرف من خلال حدوده الحقيقية، وتحديداً، من خلال مجموعة من القواعد العمليّة التي رسمت بوضوح الحدود الخارجية للمذهب، تلك الحدود التي إذا غامر فقيه بتخطيها جازف بأن يُنظر إليه على أنه قد تخلّى عن المذهب[2]. وعلى هذا، كان جانبٌ جوهريٌ من مرجعية المذهب هو ثباته في تحديد مجموعة الأقوال هذه. أما

(1) تلك القواعد التي طُوّرت في أصول الفقه، تحديداً، وتلك التي حكمت الفعالية التأويلية للتقليد في مجموع الأحكام الشرعية (التي ناقشناها في الفصل السابق).

(2) راجع الحاشية 5 لاحقاً.

على المستوى الأكبر، فقد تشكّل المذهب هذا من المجموع الكلّي لآراء المؤسِّس، وقواعده العمليّة، ومنهجيته الشرعية، سواء كانت تعود إليه فعلاً أو كانت منسوبة إليه لا غير[3]. ويضاف إلى هذا أقوال الفقهاء الذين نُظِرَ إليهم على أنهم صاغوا قواعد على وفق قواعد المؤسس النظرية منها والعمليّة. وقد رأينا أن آراء الفقهاء الذين ابتعدوا عن قواعد المذهب، كالمُزني والمحمَّدين الأربعة، استُبعِدَتْ من مجموعة الآراء المشهورة، ولو لم يكن هذا الاستبعاد نهائياً على أية حال وظلّ في الحقيقة موضوعاً لجدل من نوع ما. وأخيراً، من أجل الاقتداء بطريق منهجي مطروق جيداً، انتسبت كل الآراء المتأخرة، المعبّر عنها بالفتاوى في أغلب الأحيان[4]، إلى الحدود الداخلية لأطر المذهب. وعلى المستوى الأكبر هذا، يبدو أنه لم يكن هناك شكّ من أيّ نوع في التكوين المذهبيّ والبِنية الحقيقية للمذهب المالكيّ أو الحنفيّ أو أيّ مذهب آخر فيما يتعلّق بهذه المسألة. وكاتب هذه السطور، بوصفه أحد المؤلفين، لم يصادف البتّة رأياً كان انتسابه المذهبي محل خلاف[5]. فالسلطة المرجعية المهيبة للمؤسس، الحقيقية والمنظمة، ضمنت للمذهب المسمى باسمه أن يكون كياناً متكاملاً موحّداً إلى حدّ كبير.

أما على المستوى الأصغر، فقد كانت تعدّدية الرأي ضمن مذهب ما هي السائدة. فقد كان لكلّ مذهب مجموعة ضخمة من الآراء المنسوبة إلى المؤسِّس، وإلى تلاميذه المباشرين، وإلى العلماء اللاحقين. وبكلمات أُخرى، مثّلت تلك الآراء المجموع الكلّي للإضافات الفقهية ابتداءً بالمؤسس وانتهاء بأيّة مدّة زمنية في تاريخ المذهب. ففي المذهب المالكي، تقرَّر كون ابن القاسم وسحنون أوثق ناقِلَيْنِ لآراء الإمام مالك، ومن ثَمَّ أصبحت رواياتهما أوثق الروايات المعتَمَدَة لآراء مالك[6]. ولمّا كان ابن القاسم لم يدوّن روايته كتابة، نقل الآراء التي جاء بها باسم

(3) راجع الفصل الثاني، سابقاً.

(4) حلاق، «from fatwas to furū‘» «من الفتاوى إلى الفروع»، 39 وما بعدَها.

(5) هذا قابل للتطبيق حتى في حالة ما يسمى الآراء الشاذة والغريبة التي لم تكن مقبولة بوصفها جزءاً من الأقوال المعتمَدَة، بل بقيت، مع شذوذها، ضمن حدود المذهب. أي إنّ كونها شاذة في مذهب ما لا يجعلها ملكاً لمذهب آخر، بكل الأحوال.

(6) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 33 ـ 34؛ ابن فرحون، **الديباج**، 239 ـ 41، 263 ـ 68.

مالك، ابن الفرات (المتوفى عام 213/ 828)، وسحنون، وابن حبيب (المتوفى عام 238/ 852)، والعتبيّ (المتوفى عام 255/ 868). وقد سجّل هؤلاء الفقهاء ما نقلوه فعلاً كتابةً. والنتيجة أنّه قيّض لمؤلّفاتهم أن تصبح فيما بعد مشهورة بوصفها أمهات كتب الفقه المالكي[7]. والاختلافات التي ظهرت في هذه الآثار المنقّحة، وعَزْو التلاميذ الكثير من الآراء المتعارضة في كثير من الأحيان إلى مالك، فضلاً عن الآراء التي صاغها الفقهاء استجابة لمقتضيات الأماكن التي مارسوا نشاطهم فيها ـ من بغداد إلى الأندلس ـ كل ذلك أدّى إلى تعددية في الرأي لوّنت خطاب المؤلّفات المالكية المتأخرة تلويناً شديداً.

وكانت تعدّدية الرأي في المذهب الحنفي وافرة بصورة مماثلة. فزيادةً على المشكلة التي واجهها الأحناف المتأخّرون في التعامل مع الآراء المتضاربة المنسوبة إلى أبي حنيفة، كثيراً ما خالف الأئمّة الأحناف الثلاثة أيضاً بعضهم بعضاً. أمّا ما يتعلّق بفقهاء الحنفية اللّاحقين، فقد كان هذا موضوع دراسة وبحث دقيقين[8]. وكان على الباحثين الأحناف أن يتعاملوا مع ثلاثة مستويات من الأقوال، ظاهر الرواية، والنوادر، والنوازل[9]، وهي التي شكّلت مجموعة هائلة من الأقوال. فالأخيرة بين هذا الثلاثي ضمّت مجموعة آراء غُربلت من الكتابات الفقهية الممتدة على عدة قرون والمنبثقة من عدد من البلدان المتباينة والمتباعدة، من بلاد ما وراء النهر إلى مصر.

ومن الناحية الجغرافيّة، إذا استبعَدْنا بلدان جنوب شرق آسيا التي دخلت الإسلام حديثاً والتي لم تنتج مذهباً رسمياً حقيقياً، أمكن القول إنّ المذهب الشافعيّ كان أكثر محدودية من المذاهب الأُخرى. بَيْد أن تعدّد الآراء فيه لم يكن أقل إرباكاً. فالشافعي نفسه اشتهر بتطوير مجموعتين من الأقوال، إحداهما خلال حياته المبكرة، وهي تُعرف باسم المذهب «القديم» (القول القديم)، والأُخرى في

---

(7) راجع مقدمة الحطاب لكتابه **مواهب الجليل**، I، 6 ـ 42، ولا سيّما ما بين الصفحتين 33 و35.

(8) كما يشهد على ذلك كتاب أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، **تأسيس النظر**، (القاهرة: المطبعة الأدبية، بلا تاريخ).

(9) لبحث ذلك، راجع الفصل 2، القسم III، سابقاً.

أواخر أيامه، وتُعرف باسم المذهب «الجديد» (القول الجديد). وهو أيضاً، كأئمّة الحنفية الثلاثة، كان مشهوراً بأنّ له أكثر من رأي أحياناً حتى ضمن المذهب «الجديد». وزيادةً على ذلك، كان على الشافعية أن يتعاملوا مع مجموعة هائلة من الأقوال التي صاغها أصحاب الوجوه، أولئك الفقهاء الذين صاغوا، كما رأينا[10]، آراء من طريق التخريج. وكما هي الحال في المذهب المالكي، كان لدى الشافعية أكثر من حالة لرواية أقوال كل من الشافعي وأصحاب الوجوه. وفي هذه الحالة، كان هناك سبيلان قيّض لهما أن تُعرَفا باسم الطريقتين[11]. وكان على رأس إحداهما، وهي المعروفة باسم طريقة العراقيين، الفقيه المشهور أبو حامد الإسفراييني (المتوفى عام 406/ 1015)، الذي اشتهر باسم شيخ الطريقة العراقية. وكان على رأس الأُخرى، المتعلّقة بالخراسانيين، أبو بكر القفَّال الشاشي، الذي لقب أيضاً باسم شيخ الطريقة الخراسانية[12]. وكانت الفروق بين الطريقتين فروقاً حقيقيّة وكثيراً ما كانت مثيرة للنزاع إلى حدٍّ كبير. فشهاب الدين ابن أبي شامة (المتوفى عام 665/ 1266)، الفقيه الشافعي، انتقد مذهبه بشدة لِما فيه من خلل كبير يتمثّل في التناقضات المذهبية والنقل المتعارض لكلتا الطريقتين[13]. ولم يكن هذا كل ما على فقهاء الشافعية أن يتعاملوا معه. فقد كان عليهم، كما هي الحال في كلّ المذاهب الأُخرى، أن يُراعوا الكمّ الكبير من الأقوال المتراكمة للعلماء الذين عاشوا بعد أصحاب الوجوه.

وقد واجه الحنابلة أيضاً قدراً من الآراء كبيراً شيئاً ما، شبيهاً في بعض

---

(10) راجع الفصل 2، القسم III، سابقاً.

(11) ما من باحث معاصر، بحسب علمي، قد اهتم حتى الآن بهذا التطور لدى الشافعية، وهو تطور يعد بكشف معلومات قيّمة عن تاريخ هذا المذهب.

(12) السبكي، الطبقات، III، 24، 150، 198 ـ 99؛ وابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 175 ـ 176؛ والشاشي، **حلية العلماء**، I، 54 ـ 55. ويروي السبكي (**الطبقات**، II، 116) أن المُعَافَى أبا محمد الموصلي كتب رسالة جمع فيها بين الطريقتين. وللوقوف على المزيد عن طبيعة هاتين الطريقتين، راجع النووي، **المجموع**، I، 69؛ والنووي، **التهذيب**، I، 18 ـ 19.

(13) شهاب الدين بن إسماعيل ابن أبي شامة، مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول في **مجموعة الرسائل المنيرية**، المجلد III (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية 1346/ 1927)، 20.

جوانبه بالتنوّع الفقهي في المذهب الشافعي. وقد يكون عدم ترك ابن حنبل وراءه مجموعة قواعد فقهية يمكن أن ينظر إليها بأيّ درجة من اليقين على أنه هو من أثبتها، قد أدّى إلى أنّه كثيراً ما كان يقرن بين رأيين أو ثلاثة، وأحياناً أكثر، في المسألة الواحدة[14]. وفي إطار تعدّدية الرأي، يقال إنه يفوق حتى الشافعي[15]. وزيادةً على ذلك، خضع المذهب الحنبلي من طريق التخريج لعملية التطوّر نفسها التي خضع لها المذهب الشافعيّ. إذ يروى أنّ أبا يعلى الفرّاء، مثلاً، قد ألّف كتاباً ضخماً خَصّصه حصراً للرواية والوجوه في المذهب الحنبليّ، لأنّ الأُولى هي آراء ابن حنبل والأخيرة هي آراء أصحاب التخريج[16].

وأدّت تعدّدية روايات المذهب إلى إيجاد مصطلحاتٍ هدفها التفريق بين أنواع الأقوال الفقهيّة. فقد رأينا لتوّنا أن تلك الآراء المشكّلة بواسطة التخريج كانت تسمى الوجوه، في المذهبين الشافعي والحنبلي في المقام الأول. وأُطلقت على آراء المؤَسّسين أيضاً مصطلحات خاصة تدلّ عليها بوصفها للمؤَسّسين. وعلى هذا الأساس سمّيت، في المذهب المالكي، بالروايات في حين خصّص مصطلح أقوال لتلك الآراء التي صاغها أتباع مالك، ومنهم شخصيات مشهورة من المتأخرين كابن رشد والمازري. إلا أن المالكيين يقرون بأنّ هذه التمايزات الاصطلاحية لم تكن تراعى دائماً، ومن ثَمَّ لم تكن ثابتة ومتماسكة[17]. وفي المذهب الشافعي، احتفظ بتسمية أقوال لآراء الشافعي وحدها، في حين مثّلت كلمة طرق «سبل رواية أقوال المذهب». وعلى هذا الأساس، كان بوسع فقيه ما أن يدّعي وجود آراء بوجهين أو قولين يتعلّقان بمسألة ما، في حين يمكن أن يرفض فقيه آخر هذا الزعم ويلحّ على وجود قول واحد فقط. إن خلافاً كهذا كان يمثّل اختلافاتٍ تتعلّق بتحديد الطريقة أو نقلها[18]. لكن الفروق بين فقهاء

(14) راجع مثلاً، الزركشي، **الشرح**، II، 560.
(15) راجع مقدمة المحقق للمرجع نفسه، I، 20 ـ 21.
(16) المرجع نفسه.
(17) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 40.

الشافعية كانت توجد أيضاً أحياناً في التمييز بين القول والوجه. ففي مسألة خاصة تتعلّق بأحكام الحرابة مثلاً، لم يكن النووي يعلم يقيناً أثلاثة وجوه لها أم ثلاثة أقوال، والفرق هنا هو في العزو إما إلى الشافعيّ وإمّا إلى الذين مارسوا التخريج.

لكن عموماً كان مفهوم الشافعية للطريقة مشتركاً بينهم وبين المالكية أيضاً[19]، لكنّه لم يكن مشتركاً بينهم وبين الأحناف الذين طوّروا، كما رأينا منذ قليل، تمييزاً ثلاثياً بين ظاهر الرواية والنوادر والنوازل[20].

II

كانت مصطلحات الروايات دالّة على التنوع المذهل للآراء التي نجمت عن سمة معرفية وبنيوية جوهرية في الشريعة الإسلامية، سِمة برزت مبكراً وقُيض لها أن تحدد المسار اللاحق للتطوّر الفقهيّ. ولعل سببها الجذري هو غياب قوة تشريعية مركزية ـ الدور الذي كان بالإمكان أن تؤدّيه الدولة أو منصب الخلافة، إلا أن هذا لم يحصل. وبدلاً من ذلك، تركت القدرة على تحديد ماهية الشريعة منذ البداية في أيدي المختصّينَ في الشريعة، الفقهاء، الطراز الابتدائيّ الأول، ثم الفقهاء أنفسهم. وكان أولئك الرجال هم من اضطلع بمهمة تطوير الدلالة الشرعية للنصوص المنزلة وبلورتها، وكانوا هم الذين أرسوا في النهاية أسس المعرفة الشرعية التي اتكأت كلّها على افتراض مقدّمة منطقية تقول بالتفسير الفردي للشريعة. وقُيّض لهذه السِّمة أن تكسب الشريعة الإسلامية، في العلم الحديث، لقب شرعة «الفقهاء». وكان التجلّي النهائي لهذه الفعالية التأويلية الفردية قاعدة أنّ

(18) النووي، **المجموع**، I، 65 ـ 66؛ والشاشي، **حلية العلماء**، VIII، 59. وزيادةً على ذلك، يمكن أن تشكّل الطريقة من عدد من العناصر، ومن ثَمّ فإن مسألة مذهبية ما يمكن أن تتألف من ثلاث طرق مثلاً، وكلٌّ منها يتألّف هو أيضاً من قول أوجه أو قولين أوجهين أو حتى ثلاثة من كل منهما. وللوقوف على أمثلة ذلك، راجع الشاشي، **حلية العلماء**، I، 85 ـ 86 (بشأن مسألة لها ست طرق)، 86، 257؛ VIII، 59، 142 ـ 43، 181، 237 ـ 38؛ والنووي، **المجموع**، IV، 44.

(19) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 38 ـ 39.

(20) راجع الفصل الثاني، القسم III، سابقاً.

كلّ مجتهد مصيب[21]. وقد عُبِّرَ عن شرعنة هذا النشاط والتعددية التي أنتجها بوصفه مسألة نظرية من طريق شخصيات مشهورة قديمة قِدَم الشافعي نفسه[22]. وكان أيضاً من نتائج هذه السمة البارزة أن أصبح عدم الإجماع الفقهي، المعروف باسم الخلاف أو الاختلاف، يعرف بوصفه من أهمّ مجالات التعليم والبحث، وهو مجال فيه تحدّد آراء الفقهاء الحقيقيين التي تدرس وتناقش[23].

وقد أصبحت هذه السِّمة لما يمكن أن نطلق عليه اسم التعدّدية الاجتهادية عنصراً معرفياً شكَّل جزءاً أساسيّاً من البِنية الكلية للشريعة. وتشهد على استمرارها حقيقة أن التعدّدية لم يكن كبحها ممكناً، حتى بعد التطوّر النهائي للمذهب: ولا يقتصر ذلك على تعدّدية الرأي القديمة التي برزت قبل ظهور المذاهب، بل يشمل أيضاً التعدّدية التي ظهرت في وقت لاحق، عند كل منعطف من منعطفات التاريخ الإسلامي. بكلمات أُخرى، ظلّت التعدّدية سِمة أثبتت أنها غير قابلة للترويض نهائياً. بَيْد أن اجتثاث جذورها، الذي حصل فعلاً خلال القرن التاسع عشر، كان يعني تدمير الخصائص البِنيوية والمعرفية المميزة للشريعة الإسلامية[24].

ولو وجدت التعدّدية الفقهيّة لتبقى ـ وهي الحقيقة التي لم يشكّ الفقهاء فيها البتّة ـ لكان ينبغي أن تكبح أو في الأقل أن تضبط بطريقة ما، ذلك لأن اللايقينية المذهبية، بوصفها قضيّة اتساق ومسار قضائي، كانت مؤذية. فأي الآراء

(21) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 1043 ـ 45؛ أحمد بن علي بن برهان، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، 1404/1984) II 341 ـ 51.

(22) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969)، 560 ـ 600؛ Norman Calder, «Ikhtilaf and Ijmā in shāfi's Risala». نورمان كالدر، «اختلاف وإجماع في رسالة الشافعي»، **دراسات إسلامية** (*Studia Islamica*)، 58 (1984): 55 ـ 81.

(23) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، II، 45 وما يليها؛ المقدسي، **نشأة**، 107 ـ 11.

(24) يظلّ عدد من القواعد الأساسية التقليدية يشغل حيّزاً في مدوّنات قوانين الدول الإسلامية المعاصرة، لكن الشريعة الإسلامية التقليدية قد دمرت بنيوياً ومعرفياً وتأويلياً إلى حدّ كبير. فتقنين الدولة، وإلغاء الأوقاف، وإدخال الكليات القانونية الحديثة والمحاكم الغربية، كانت بعض العوامل التي أدّت في النهاية إلى تداعي النظام الشرعي التقليدي.

المتيسرة: آلرأيان، أم الآراء الثلاثة، أم الآراء الأربعة، يفترض أن يتبنّى القاضي في حسم المسائل أو يختار المفتي في الإفتاء؟ إن خطاب الفقهاء، في مئات المؤلَّفات الرئيسة الموضوعة تحت تصرفنا، مشغولٌ بهذه المعضلة شغلاً طاغياً: فأيّ رأي هو الأكثر اعتماداً وجدارة بالثقة؟ وما من قارئ، حتى القارئ العرضي، يمكن أن تفوته الإشارة المباشرة أو الخفية إلى هذه المشكلة الشائكة. والمشكلة، بلا شكّ، لم تعرض من زاوية التعدّد والتعدّدية، لأن ذلك يعني توضيح الواضح. بل عُبِّرَ عن المعضلة بوصفها معضلة محاولة تحديد الرأي الأكثر صحة أو الأكثر اعتماداً، ولو مع عدم الاستبعاد الكلّي لإمكان تأثير النزعة الذاتية في القرار. لذلك ليس من قبيل المبالغة تأكيد أن أحد المآرب المحورية لكلّ المؤلَّفات الفقهيّة، كبيرة كانت أم صغيرة، كان بدقة تحديد الرأي الصحيح والرأي الذي هو أقلّ صحة، إن وجد. وكما هي الحال في كل المنظومات الشرعية، ليست اليقينية والاتساقية أمنيتين فحَسْب، بل هما أمران لا غنى عنهما أبداً. باختصار، لا يمكن أن نغالي بالقول إن اختزال التعدّدية في رأي معتَمَدٍ واحد مسألة نُظِرَ إليها بوصفها ضرورة مطلقة لتحقيق أعلى درجة ممكنة من الاتساق والقدرة على التنبؤ على حدٍّ سواء.

III

إن النظام نفسه الذي أنتج التعدّدية الفقهيّة وحافظ عليها أنتج أيضاً وسائل التعامل مع الصعوبات التي طرحتها هذه التعدّدية. ولرسم صورة أكمل للآليات التي أنشئت لزيادة القدرة على التحديد الفقهيّ، لا بدّ أن ننظر إلى مستويين من مستويات الخطاب الفقهيّ، ينبثق الأول من التطوير النظري لهذه القضية، ويأتي الثاني من الصياغات الفقهيّة. وكان المستويان متداخلين ومترابطين مفهومياً، وقد شكّلا حالتين متعايشتين فعلياً. فالنظرية أَقَرَّت بحقيقة التعدّدية الاجتهادية، في حين أن الممارسة ـ جزئياً على شكل بناء متحوّل للفقه العمليّ ـ قدّمت المادة للصياغات النظرية.

لقد قامت النظرية الشرعية على المقدّمة المنطقية القائلة إن فعالية اكتشاف الفقه كانت تأويلية خالصة وفرديّة تماماً على حدٍّ سواء. إن إباحة الاجتهاد الشخصي أدّت في النظرية نفسها إلى إدراك أن التعدّدية يجب معرفياً وقضائياً أن تخضع إلى عملية تأويلية أُخرى يقلِّص التعدد فيها إلى الحدّ الأدنى. وكان ينبغي أن يوضع بعض الآراء في المسألة الواحدة مقابلاً لبعضٍ ليتبيَّن أيها الأصح والأهم معرفياً. وهذا الحذف من طريق المقارنة سمي في الخطاب النظري باسم الترجيح تحديداً، أي موازنة الأدلّة المتعارضة وغير المنسجمة. وهنا ينبغي أن تفهم الأدلّة بوصفها المكونات التي تشكّل الرأي نفسه: النص الذي استُنبِطَ منه الحُكمُ الفقهيّ، وطرق نقله، وصفات الرواة وعدالتهم، وأخيراً نوع القياس اللغوي والاستدلالي المستخدم في صياغة الرأي. وسنقدم الآن مناقشة موجزة للترجيح في ضوء المعضلات التي تطرحها هذه المكوّنات.

قبل أن نمضي قدماً، لا بدّ من ملاحظة عامة أوّلية. فمن أُسُس النظرية الفقهية الإسلامية أن الترجيح لا يجوز إلا في المسائل الظنّيّة، أي المسائل التي لا تقوم على دليل نصي ينظر إلى دلالته ونقله على أنّهما قطعيّان. فالآية القرآنية التي تحدد للأنثى نصف نصيب الذكر من الميراث ليست عرضة للترجيح لأنها بالتعريف حاسمة ومحكمة، وليست عرضةً لتفسير الآراء الأُخرى وصياغتها. وزيادةً على ذلك، تضع التراتبيّة المعرفية للمصادر الشرعية تسوية مسبقة لأيّ نزاع في القول الذي ينبغي أن يُعَدّ راجحاً. لذلك، فإن الرأي الذي أُجمِعَ عليه هو الأقوى لأنّ للإجماع القيمة المعرفية العليا، ولو كانت الآراء الأُخرى مستنبطة من آيات قرآنية متشابهة. وهذه القوّة تَضْمَنُها خاصيتان يتمتع بهما الإجماع ولا تتمتع بهما المصادر الأُخرى. فهو أولاً في مأمن من النسخ، وهو ثانياً ليس خاضعاً للتفسيرات المتعددة، لأن التفسير المتفق عليه بالإجماع يكتسب القطع، ومن ثَمّ يقطع الطريق على التفسيرات الأُخرى[25]. والهرمية من ثَمّ هي على النحو الآتي: الإجماع،

(25) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 665 ـ 66، 682، 726 ـ 37؛ الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 675.

والقرآن، والأحاديث المتواترة، وأحاديث الآحاد، والقياس، المناهج الاستدلالية المستخدمة في القياس الشرعي. وفي هذه الهرمية يُساوَى بين القرآن والمتواتر من حيث القيمة المعرفية[26].

ونعود الآن إلى علاقة الترجيح بالفئات التي بيّنا خطوطها العريضة آنفاً، وأُولاها نقل الأحاديث. فقد قلنا إن أكثر ما يوثَقُ به من أشكال النقل هو التواتر الذي لا يفيد غيره اليقين، عند معظم الفقهاء والأصوليّين. أما الحديث الفرد، وجميع أنواع الأحاديث الأُخرى التي بينه وبين المتواتر[27]، فقد رأت فيها الأغلبية أنها تفيد الظنّ. وأيّ حديث لا يلبي شروط القبول للآحاد لا ينبغي، نظرياً في الأقل، أن يُستَعمل في المسائل الشرعية. والقاعدة العامة التي تحكم النقل هي أنه كلما كان الأشخاص المشاركون في نقل حديث ما أكثر عدداً، كانت الرواية أجدر بالثقة[28].

وهناك جانب آخر للنقل يتصل بالرواة. فالحديث الذي يمكن العودة بروايته إلى أحد الصحابة الذين كانوا شهوداً مباشرين على ما قاله النبي [ﷺ] أو فعله يُعَدّ

---

(26) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 674 ـ 75. وبشأن نظرية معرفة المتواتر، راجع Bernard Weiss, «Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* According to Ghazālı,» *Studia Islamica,* 61 (1985): 81-105. برنارد ويس، «معرفة الماضي: نظرية التواتر عند الغزاليّ»، **دراسات إسلامية**، 61 (1985): 81 ـ 105؛ Wael B. Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought, in Nicholas. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 9-24. وائل حلاق «التوثيق الاستقرائي، الظنّ والقطع في الفكر الشرعي السنّي» عند نيكولاس ل. هير، تحرير، **الشريعة والفقه الإسلاميّان، دراسات مُهداة إلى فرحات ج. زيادة** (سياتل، 1990).

(27) كالمشهور والمستفيض اللذَينِ هما أهمّ معرفياً من حديث الآحاد ممّا لم تقل به الأغلبية إلا لإفادة درجة أعلى من الظنّ. يُراجَع حلاق «التوثيق الاستقرائي»، 21 فما بعدَها.

(28) الآمدي، الإحكام، I، 229 فما بعدها؛ وأبو يعلى بن الفراء، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد مباركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، III، 856 ـ 57؛ والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 690 ـ 91؛ وحلاق «التوثيق الاستقرائي» 9 وما يليها.

أهم من حديث تعود روايته إلى أحد التابعين(29). وعلى نحو مماثل، فإن الحديث الذي يسقط فيه راوٍ في أيّ طبقةٍ من طبقاته يرجّح عليه حديث آخر لا انقطاع في سلسلة نقله. وعدالة الرواة أنفسهم كانت أيضاً ذات أهمية حاسمة. ومن ثَمَّ، فإن الحديث الذي يرويه أشخاص ثقات وضابطون أهم من حديث يرويه أشخاص لهم هذه الصفات أو يفتقرون إليها. وقد صنّفت درجات الضبط والعدالة والجدارة بالثقة. فكلما كانت الصفات التي يتمتع بها الناقل أكثر كمالاً، عُدَّ أكثر أهمية. وعلى المنوال نفسه، يضفي الراوي الذي هو أكثر ضبطاً على الحديث قوة أكبر مما يضفيه راوٍ آخر أقل ضبطاً في روايته(30).

كان هناك الكثير من العوامل الأُخرى التي دخلت في الترجيح المتعلق بالرواة. فتدريس الحديث وحفظه يجعله مقدَّماً على حديث آخر اعتمد في روايته على سجّل مكتوب. وهذا التفضيل للذاكرة البشرية يجعل أيّ حديث معتمد على الكتابة أقل جاذبية. فلو أن حديثاً ما حول إلى الشكل المكتوب في أيّ مرحلة من مراحل روايته، ثم رُوي بعدئذ شفاهاً منذ تلك اللحظة فصاعداً، فإن ذلك الحديث سيغدو أقل شأناً من حديث رُوِيَ بصورة متواصلة بالوسائل الشفهية، ومن ثَمَّ كان متحرّراً من هذا الضعف. وهذا يشبه تقديم الحديث الذي يستفاد منه أنه يشتمل على رواية حرفية لكلمات النبي [ﷺ]. إذ يُعَدّ حديث كهذا أقوى بكثير من حديث لا ينقل سوى معنى ما قاله النبي [ﷺ](31). وبالمثل، الحديث الذي يقول راويه الأول إنه سمع النبي يقول أمراً مُقَدَّم على حديث يقوم على رواية يحكي فيها الراوي ما كتبه النبي [ﷺ] لشخص ما في مسألة معينة(32).

وتُعَدّ سلاسل الرواة التي تشمل علماءَ أرفعَ من أيّ سلسلة لا تضم رواةً لهم

---

(29) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 692؛ برنارد ويس، Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 735. **البحث عن شرع الله: الفقه الإسلامي في كتابات سيف الدين الآمدي**.

(30) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 693؛ والشوكاني، **إرشاد الفحول**، 54 ـ 55.

(31) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 57؛ وويس، **البحث**، 736.

(32) الباجي، **إحكام الفصول**، 739.

صفات كهذه. وبالمثل، يُعَدّ الراوي الكريم الأصل أو الذي دخلت قبيلته في الإسلام مبكِّراً أعلى مقاماً من متحدّر ممّن دخلوا في الإسلام متأخِّرين أو من قبيلةٍ غير معروفة جيِّداً. وكانت درجة القرب من النبي تُراعى أيضاً. وعلى هذا الأساس، ينظر إلى الصحابيّ المقرّب من النبي [ﷺ] بوصفه أسمى بكثير، بوصفه راوياً، من شخص آخر لم يكن قريباً منه إلى هذا الحد. ولعل المنطق نفسه هو الذي يملي أن الراوي الذي يعيش في المدينة أرفع مقاماً من راوٍ أتى من أماكن أُخرى[33]. وآخر هذه العوامل، وليس أقلها شأناً، هو موافقة الراوي ما يُمليه الحديث الذي يرويه. فلو أن راوياً أو أكثر لحديث ما عرف عنه عمله بمقتضى روايته، فإن روايته تُعَدّ أهم من رواية أُخرى لم يعمل فيها الرواة بمقتضى روايتهم[34].

والظروف التي أدّت إلى ظهور حديث ما كانت أيضاً تحدّد قوته. وعليه، إذا ما رُوِيَ حديث في سياق حدث يُعَدّ معروفاً على نطاق واسع، فإنه يكون حينئذ أهم من حديث آخر يفتقر إلى سياق كهذا. وبالمثل، إذا كان الراوي الأول مَعْنياً بالحدث الذي قاد إلى ظهور الحديث، عُدَّ الحديث في هذه الحالة أقوى من حديث آخر لم يكن فيه الراوي سوى مشاهدٍ فقط. وقد يكون هذا الاشتراك في الأمر أحد نوعين. الأول حديث يروي فيه الراوي الأول أن النبي ﷺ قال أو فعل شيئاً يخص الناقل شخصياً، مثل قول ميمونة: «تزوّجني رسول الله ﷺ ونحن حَلالانِ بِسَرِفَ»[35]. فهذا الحديث عُدَّ أقوى من رواية ابن عباس للزواج نفسه مع فارق أنه في الرواية الثانية قيل إن النبي ﷺ كان مُحْرِماً[36]. أما النوع الثاني فهو الذي يتعلّق موضوعه تحديداً بالراوي الأول، كالحديث المتعلّق بالحيض. فبعض الفقهاء رأى أن الحديث الذي يكون راويه الأول امرأة يُقَدَّم على حديث راويه الأول رجل. لكن

(33) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 657 ـ 60؛ حلاق، **تاريخ** 67 ـ 68.

(34) ويس، **البحث**، 735.

(35) مورد ماء على بعد ستة أميال من مكة.

(36) الإحرام حالة يدخل فيها المسلمون جسدياً وروحياً وزمنياً في الحج والعمرة. وخلال الإحرام لا يجوز للحاج أن يُجامِع، أو أن يكذب، أو يجادل أو يصطاد، أو يقتل أي مخلوق (حتى الذباب)، أو يتطيّب بعطر، أو يقص الأظافر أو يحلق. يُراجَع: وائل حلاق، «المحظور»، **موسوعة القرآن** (ليدن: ي.ج.بريل).

فقهاء آخرين خالفوهم، ذاهبين إلى أنه إذا كان الرجل راوياً ضابطاً ثقةً عَدْلاً، فإن روايته تُقَدَّم على رواية المرأة، ولو لم يكن مَعْنياً شخصياً بالأمر الذي أدّى إلى ظهور الحديث بالمقام الأول[37].

وكانت النصوص نفسها خاضعة للترجيح أيضاً، بغضّ النظر عن طريقة روايتها. وفي ما يأتي بعض أنواع الترجيح الذي يطبق في حالات كهذه[38]:

1 ـ الحديث الذي سلم نصه من الاختلاف والاضطراب، والمروي على نحوٍ واضح وموثوق به، يقدم على حديث آخر لفظه مضطرب. فاختلاف اللفظ يؤدي إلى تفسيرات متنوعة ويدلّ على قلّة ضبط الراوي.

2 ـ النص الذي يعبِّر عن حكمه الشرعيّ تعبيراً صريحاً وكاملاً أقوى من النص الذي يُعرَض حكمه عرضاً موجزاً أو يُشار إليه فقط.

3 ـ وبشأن الفئة السابقة، فإن الحديث أو النص الذي يكون مُسَوِّغ وجوده هو اشتراط حكم شرعيّ ما يُعَدّ أقوى من حديث يُعرَض فيه الحكم عرضياً.

4 ـ والنص الذي خُصِّصَ عمومُهُ[39] بطريقة استحسنها الفقهاء أقوى من حديث ثبت أن تخصيصه كان مثار جدل.

5 ـ النص الذي يشتمل على استعمال الألفاظ استعمالاً حقيقياً يقدّم على الذي يشتمل على الاستعمال المجازي[40].

6 ـ النص الذي يعبّر عنه بلغة توكيدية أقوى من النصّ الذي لا يكون كذلك.

7 ـ النص الذي يُظهِرُ إجماع الأمّة أقوى من الذي يُظهِرُ إجماع العلماء. والمنطق نفسه يملي عَدَّ إجماع الصحابة أقوى من إجماع التابعين، وهو يعني أيضاً أن إجماع المجتهدين المتوفين أهم من إجماع المجتهدين الأحياء.

---

(37) الباجي، **إحكام الفصول**، 735، 742، 744 ـ 45.

(38) بشأن هذه الأنواع، يُنظر المرجع نفسه 745 وما يليها؛ والشيرازي، **شرح اللمع**، II، 660 ـ 62؛ وويس، **البحث**، 736.

(39) إن اللغة التي تحدّد بالتساوي شخصين أو أكثر من النوع الذي تشير إليه تُعَدّ عامة. والتخصيص يعني استثناء العام من الجزء المدرَج تحت العام. للمزيد من الاطلاع على العام والخاص، يُراجَع حلاق؛ **التاريخ**، 45 ـ 47.

(40) من أجل المزيد بشأن التفسير المجازي، يُنظر المرجع نفسه 42 ـ 43.

8 ـ النص المثْبِتُ يقدّم على النص النافي؛ لأنّ مع المثبِتِ زيادة علم، فالأخذ بروايته أولى.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن أنواع الترجيح التي تمثّلها الأرقام 2، 3، 4، 5، 6، فضلاً عن جميع الأنواع الأُخرى المتعلّقة بالبِنية اللغوية لنصوص الحديث، قابلة للتطبيق أيضاً على الآيات القرآنية. ولا تُمنع مسائل الترجيح إلا في نقل النص القرآني، لأن هذا النقل كان الشكل الأوثق للتواتر، الذي يفيد القطع.

وما تقصيناه في الفقرات السابقة هو، نسبياً، ليس سوى بضعة من أحكام الترجيح. فكتب الفقه بوجه عام، وكتب أصول الفقه بوجه خاص، فصلت في هذا الموضوع مطولاً، منتجة بذلك عشرات الأنواع والتمايزات. فالآمدي، مثلاً، يعدّد ما مجموعه 173 شكلاً[41]. وما ناقشناه هنا هو بعض أكثر الأشكال تمثيلاً وأهمية. فلنمضِ، مستخدمين المعيار نفسه، إلى بحث كيفية الترجيح في القياس، وهو الشكل الذي ربما كان أصعب أشكال الترجيح وأكثرها تعقيداً.

فالترجيح المتعلّق بالقياس يتعلّق بأربع فئات يتألف فيها القياس، بوصفه نموذجاً أوّلياً، من: (1) المسألة الجديدة (النازلة) التي تحتاج إلى حلّ شرعي؛ (2) والحكم الأصلي أو المسألة التي في المصدرين المقَدَّمَينِ، القرآن والسنّة؛ (3) والعلّة، أو الصفة المميّزة المشتركة بين المسألة الجديدة والمسألة الأصلية على حدّ سواء؛ (4) والحُكم الشرعيّ، أو الحكم المرتبط بالمسألة الأصلية، الذي يُرحَّل، بسبب التشابه بين المسألتين، من تلك القضية إلى القضية الجديدة[42]. ومن بين هذه الفئات، يُعَدّ الحكم الأصلي والعلة الشرعية أكثرها أهمية، وكانت الأخيرة بوجه خاص محور الكثير من النقاش. وما دامت هاتان الفئتان وثيقتي الصلة إحداهما بالأُخرى، فإننا سنتعامل معهما بوصفهما وحدة واحدة[43]. وأشكال الترجيح الأساسية في القياس هي على النحو الآتي:

(41) راجع ويس، **البحث**، 734.

(42) حلاق، **تاريخ**، 83.

(43) الشيرازي، **شرح اللمع**، II، 65، الباجي، **إحكام الفصول**، 757 ـ 66، وإمام الحرمين الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله النيبالي الجير العمري، 3 مجلدات =

1 ـ الحكم الأصلي القطعيّ يرجّح على الحكم الظنّيّ.

2 ـ الحكم الأصلي القائم على علة مُجْمَعٍ عليها أقوى من الحكم القائم على علّة مختلَفٍ فيها.

3 ـ الحكم الأصلي الذي اتفق الفقهاء على أنه ليس منسوخاً أقوى من الحكم المختلَف في نسخه.

4 ـ القياس القائم على حكم أصلي ظنّيّ لكنه استخرج على وَفْق أحكام القياس الفقهيّ المنهجية يرجّح على قياس قائم على حكم آخر قطعيٍّ لكنه لا يُوافِقُ هذه القواعد المنهجية.

5 ـ الحكم الأصلي الذي استُنبِطت علّته من النصوص يرجّح على الحكم الذي استنبط على أساس قياس سابق. فالثاني عُدَّ من الناحية المعرفيّة مشتقاً من الأول[44].

6 ـ العلة التي صُرِّح بها بوضوح في النصوص بوصفها سبب الحكم أو أساسه ترجح على العلة التي لا يُصَرَّح بها على هذا النحو.

7 ـ العلّة القطعيّة ترجّح رجحاناً جلياً على العلّة الظنّيّة، تماماً مثلما ترجّح العلّة الظنّيّة ظنّاً غالباً على الظنّيّة فحَسْب.

8 ـ العلّة التي أُكِّدَت من طريق منهج تحليل متميز ترجّح على تلك التي أُكِّدتْ من طريق منهجية أقل إقناعاً، أو منهج مثير للجدل[45].

9 ـ العلّة التي تتضمن صفة واحدة حاسمة ترجّح على التي تؤدي إلى ظهور حُكمٍ شرعيٍّ بسبب عدد من الصفات المميزة مجتمعة.

= (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417/1996)، III، 322 ـ 30، والرازي، **المحصول**، II، 470 ـ 88، ويس، **البحث**، 737، 38.

(44) الرازي، **المحصول**، II، 483.

(45) بشأن طرق تأكيد العلة، يُراجَع ويس، البحث، 594 وما يليها، حلاق، **تاريخ**، 86، وما يليها.

10- العلّة الناجمة عن مراعاة المصلحة العامّة ترجّح على علّة أُخرى أكدتها اعتبارات أُخرى[46].

11- العلّة التي يسندها عدد من الأدلّة النصية أقوى من التي يسندها دليل واحد.

12- علّة النص الأصلي المطابقة للتي في المسألة الجديدة تُعَدّ أكثر أهمية من علة أُخرى ليست لها هذه الصفة، ومثال ذلك حين لا يُطابِقُ نوع العلّة في المسألة الجديدة نوع تلك التي في النص الأصلي.

13- العلّة التي لها عدد من التطبيقات على المسائل الجديدة ترجّح على تلك التي يمكن أن تَشمَل قليلاً من المسائل أو مسألة واحدة فقط.

14- العلّة التي تؤدّي إلى حكم قائم على ظنّ مقبول ترجّح على التي لا تؤدّي إلى حكم كهذا. وعلى المنوال نفسه، فإن العلّة التي تؤدّي إلى إنزال العقوبة القصوى على أساس الظنّ المقبول ترجّح على تلك التي لا تسمح بظنٍّ كهذا.

IV

والآن يمثل هذا الوصف النظري للترجيح، بوجه عام، الحقل المنهجي الذي تمرّس الفقهاء فيه على التعامل مع الإمكانات المتصوّرة للتعارض في الأدلّة النصّية وفي طرق القياس الشرعي. فعلمهم بكلّ قضايا الترجيح أَمَدَّهم بعدة الدخول إلى عالم الأحكام الفرعيّة حيث التقت النظرية الممارسة الفقهيّة. وبهذا المخزون من العلم الشرعيّ بقواعد الترجيح النظرية عالج الفقهاء مشكلة التعدّدية الفقهيّة وتعدّد الرأي. فهذه القواعد قدّمت نقطة الانطلاق المعرفية والمنهجية للمصطلحات الإجرائية في الفقه، التي سنخصّص لها ما بقي من هذا الفصل.

ومع ذلك، من المستغرب في أمهات كتب الفقه أن يكون ظهور مفهوم الترجيح أقل من ظهور عدد من المصطلحات الأُخرى، المتصلة بالموضوع معرفياً.

(46) بشأن مراعاة المصلحة العامّة في تحديد العلّة الشرعية، يُراجَع حلاق، **تاريخ**، 88، وما يليها.

وعلى نحو معكوس، لا تظهر هذه المصطلحات، التي سنناقشها هنا بالتفصيل، في كتب أصول الفقه. لكن هذه الظاهرة ليست فردية ولا مستغربة، ذلك لأنها شائعة في كلّ فروع التعليم الديني الإسلامي تقريباً. فطرائق الاستدلال نفسها المعروضة والمحللة في كتب علم المنطق مصنّفة ومميّزة بمصطلحات مختلفة تماماً عن تلك المستخدمة في المؤلَّفات التي تتناول أصول الفقه. وهذا معروف جيداً إلى حدّ بعيد. إلا أن المصطلحات المستخدمة في علم الحديث تختلف باختلاف العلماء، ولا سيّما المحدّثين والفقهاء. فحتى حين يتعامل العالم الواحد ـ كابن الصلاح أو النووي ـ مع الحديث لأغراضٍ فقهيّة، فإنه يوظّف مجموعة مصطلحات مختلفة عن تلك التي يطبّقها على الأحاديث نفسها حين يقاربها بوصفه محدّثاً[47].

إن بعض المصطلحات التي انفردت بها وظيفة الترجيح في أمهات كتب الفقه هي مشتقات الجذر ص.ح.ح، الجذر الذي ينطوي على فكرة التعديل والتقويم، أو جعل شيء ما صحيحاً أو مستقيماً. والمفردة «صحيح»، وهي من أكثر مشتقات هذا الجذر استخداماً، حملت إلى حدّ كبير عبء ما كان يعرف لولاها في كتب أصول الفقه باسم الراجح، وتحديداً الرأي الراجح. أما الصِّلات اللغوية والمفهوميّة بين الصحيح، أو المصدر تصحيح، والترجيح فلم تكن غائبة عن الذين استخدموهما. وحتى في أمهات كتب الفقه، كان الفقهاء أحياناً، ولو بغير قصد، يربطون فعلاً بين المفهومين. وعند إشارة ابن الصلاح إلى الحاجة إلى بحث قوة الآراء ذات الوجوه في المذهب الشافعي، يؤكد أنّ من الضروري أن يُرَجَّحَ بين هذه الوجوه لمعرفة الصحيح منها[48].

وعلى هذا الأساس يكون الترجيح عند ابن الصلاح هو الوسيلة التي بها يصبح الرأي الصحيح أو المستقيم معروفاً. والصِّلة العضوية بين التصحيح والترجيح جلية أيضاً في «تصحيح الفروع»، للفيه الحنبليّ المرداوي[49]. والتصحيح، أي

---

(47) راجع Wael B. Hallaq. «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem,» *Studia Islamica,* 89 (1999), 81ff. (حلاق «صحة الحديث النبوي: مشكلة زائفة»، **دراسات إسلامية**، 1999).

(48) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 124.

(49) المرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 50.

التفكير الذي يؤدّي إلى الصحيح، يشترط من ثَمَّ المعايير المعرفية نفسها المستخدمة في الترجيح. فالآراء تُقَوَّم أهميتها على أساس قوة الأدلّة النصّية التي تبنى عليها، كما تقوم على مدى قدرة التعليل والتفكير الشرعيين، اللذين تستند إليهما، على الإقناع.

ولعل أوضح الصِّلات التي أقيمت بين التصحيح والترجيح ينبغي البحث عنها في معجم التراجم، **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين السبكي. ففي تقريره للتراجم (الطبقات) الموجز الذي يخصّصه لأبيه، يخصّص تاج الدين لتقي الدين قسماً للآراء المذهبية التي صحّحها أبوه. وسرعان ما يتضح أن الصحيح والتصحيح يستخدمان مُرادفَين للترجيح. وهذا القسم لا يتضمّن سوى المسائل التي رجّحها السبكي الأب في مواجهة اختيارات الرافعي (المتوفى عام 623/ 1226) والنووي، وهما أكثر مَن يُعْتَمَدُ من فقهاء الشافعية المتأخّرين. إن قراءة للمسائل المدرجة (ما يزيد على مئتي مسألة) لا تترك مجالاً للشكّ في أنّ الترجيح والتصحيح كانا يُستَعْمَلُ أحدهما بمعنى الآخر. ومما له دلالته زيادةً على ذلك هو أن هذه المسائل، التي صنّفت رسمياً باسم التصحيحات، يشار إليها في تقرير التراجم نفسه باسم الترجيحات. ولدى قراءة ما وصف بالتصحيحات مثلاً، يروى أن ابن حبيب وجد «هذه الترجيحات» مثيرة للإعجاب[50]. وهنا يظهر التصحيح والترجيح مترادفين ترادفاً تاماً.

إن الصِّلة المفهومية بين الصحيح والراجح تلقى مزيداً من الإيضاح في المثال الآتي عند النووي، إذ يتناول فيه جواز أكل الميتة أو عدم جوازه حين لا يوجد طعام آخر:

> إن كان بعيداً من العمران حلّ الشبع وإلا فلا. هكذا أطلق الخلاف جماهير الأصحاب في الطريقين ونقله إمام الحرمين هكذا عن الأصحاب ثم أنكره عليهم وقال الذي يجب القطع به التفصيل وذكر هو والغزالي تفصيلاً جاء نقله أنه إن كان في بادية وخاف إن ترك الشبع ألا يقطعها

(50) السبكي، **الطبقات،** VI، 186 ـ 96. المسائل التي أخضعها تقي الدين للتصحيح (= الترجيح) قد جمعت شعراً (المرجع نفسه VI 196 ـ 99).

> ويهلك وجب القطع بأنه يشبع وإن كان في بلد وتوقّع طعاماً طاهراً قبل عود الضرورة وجب القطع بالاقتصار على سدّ الرمق. وإن كان لا يظهر حصول طعام طاهر وأمكن الحاجة إلى العود إلى أكل الميتة مرة بعد أُخرى إن لم يجد الطاهر، فهذا محل الخلاف. وهذا التفصيل الذي ذكره الإمام والغزالي تفصيل حسن، وهو الراجح، واختلف الأصحاب في الراجح من الخلاف، فرجّح أبو علي الطبري في **الإفصاح** والروياني وغيرهما حلّ الشبع ورجّح القفال وكثيرون وجوب الاقتصار على سد الرمق وتحريم الشبع وهذا هو الصحيح والله سبحانه أعلم[51].

بصرف النظر عن الذاتية الكامنة في صميم التصحيح ـ وهو ما سنعالجه لاحقاً ـ يوضح هذا المقطع وضع مفهومي «الراجح» و«الصحيح» أحدهما بجانب الآخر. فتفصيل الغزالي والجويني كان راجحاً، بالمقارنة مع التمييز الواضح الذي يلاحظه النووي لدى من تَقَدَّمهما من العلماء. وهؤلاء الأخيرون كانوا، في الوقت نفسه، موزَّعين بين رأيين راجحين، يجد المؤلف أن ثانيهما هو الصحيح. والواضح أن الراجح، عند الطبريّ والجويني، ليس سوى الصحيح. لكن لكي يحتفظ النوويّ لنفسه بتقرير الرأي الصحيح، في التحليل الأخير، من بين الرأيين المتعارضين، يؤكد أن الصحيح من بين الرأيين الراجحين هو رأي القفال.

وكتب الفقه مملوءةٌ بالعبارات التي تعلن آراء معيّنة بوصفها صحيحة، أو أصَحّ، أو لا هذا ولا ذاك[52]. وفكرة هذه الفعالية الفقهية مستمدة من أسس الترجيح كما هي مشروحة في كتب أصول الفقه وكما بيّنا خطوطها العريضة في موضع سابق من هذا الفصل. لكن التصحيح بوصفه جزءاً عضويّاً من بيئة الفقه الذي يضم، في ما يضمّ من مكوّنات جوهريّة، آراء المذهب المشهورة القائمة منذ زمن طويل، كان عليه أن يُراعي قواعد المذهب الأساسية والمنهجية على حد سواء. وعلى هذا الأساس، يكتسب بالمعنى الواقعي تعقيدات تفوق تلك التي لوحظت في خطاب أصول الفقه.

فبالرَّغم من (وربما بسبب) حقيقة أن عدداً محيِّراً من الآراء تحدّد من زاوية

---

(51) النووي، **المجموع**، IX، 43.

(52) بشأن الآراء غير الصحيحة، راجع الحاشية 61 لاحقاً.

الصحيح وغير الصحيح، نادراً ما كلّف مصنّفو كتب الفقه أنفسهم عناء أن يبيّنوا للقارئ العملية التي يخضع فيها الرأي للتصحيح. وهذه الظاهرة لا يصعب تفسيرها، على ما أعتقد. فالتصحيح عادة ما كان ينطوي على بحث مستفيضٍ للأدلّة النصّية وحالات القياس الشرعي، كتلك التي رأيناها في الفصل السابق في ما يتعلّق بالدفاع عن المذهب. ومعظم الكتب، أو في الأقل تلك المتيسرة لنا، تتجنَب فعلاً تقديم هذه النقطة التفصيلية المغرقة في الذاتية. فالحنفي ابن غانم البغدادي، مثلاً، يوضح المشكلة في مقدمته لمجمع الضمانات، إذ يؤكد أنّه باستثناء عدد قليل من المسائل، لم يدرج حالات القياس المستخدمة في تعليل الأحكام، لأن كتابه لا يعنى بالتحقيق[53]. بل كانت مهمّته محصورة في تبيان (الرأي) الصحيح والأصح[54]. ومهمة «تحقيق» الآراء لم تكن مطوّلة فحَسْب، بل كانت أيضاً تتطلّب براعة عقلية فائقة. ومأثرة «تحقيق» كلّ الآراء المتاحة المتعلقة بمسألة واحدة وإعلان أنّ أحدها هو الأقوى هي بالضبط ما أعطى النووي والرافعي شهرتهما الكبيرة تلك في المذهب الشافعي، والشهرة نفسها لابن قدامة في المذهب الحنبلي[55]. وهذه كانت مأثرة القلة القليلة خلال تاريخ المذاهب الأربعة برمّته.

ففي كتاب **المجموع** الجليل يوضح النووي أحياناً، بل بين الفينة والأُخرى، القياس الذي يشتمل عليه التصحيح. فلنتأمّل الأمثلة الآتية، التي يعود أولها إلى أنواع الطعام غير الحلال الذي يمكن أن يأكله المسلم إذا ما وجد نفسه، مثلاً، في صحراء حيث لا يوجد الطعام الحلال:

---

(53) التحقيق نشاط «المحققين»، العلماء الذين يجدون حلولاً للمشكلات من طريق البرهان والقياس الأصيل. يُراجَع محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مجلدان (كلكتا: مؤسسة W.N.Leads للنشر، 1862)، I، 336؛ W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Calerndon Press, 1993), 12 (n.2). حلاق، ابن تيمية في مواجهة المناطقة الإغريق (أكسفورد: 1993).

(54) البغدادي، **مجمع الضمانات**، 3.

(55) في المذهب الحنفي، اكتسب المرغيناني، من بين آخرين، مكانة مماثلة. وفي المالكية، كان ابن رشد والمازري وابن بزيزة. وكان خليل هو الذي جمع في **مختصره** ثمار جهود هؤلاء وغيرهم.

لو لم يجد المضطر إلا طعام غيره وهو غائب أو ممتنع من البذل، فله الأكل منه بلا خلاف، وهل له الشبع أم يلزمه الاقتصار على سدّ الرمق فيه طرق (أصحها) طرد الخلاف كالميتة (والثاني) يباح الشبع قطعاً (والثالث) يحرم قطعاً بل يقتصر على سدّ الرمق (السادسة) في بيان جنس المباح. قال [أصحابنا المحرم الذي يحتاج المضطر إلى تناوله ضربان مسكر وغيره]، (أما) المسكر فسنذكره إن شاء الله تعالى بعد انقضاء هذه المسائل حيث ذكره المصنّف بعد هذا (وأما) غير المسكر فيباح جميعه ما لم يكن فيه إتلاف معصوم فيجوز للمضطر أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب البول وغير ذلك من النجاسات ويجوز له قتل الحربي والمرتدّ وأكلهما بلا خلاف. (وأما) الزاني المحصن[56] والمحارب وتارك الصلاة ففيهم وجهان[57] (أصحهما) وبه قطع إمام الحرمين والمصنّف (الشيرازي)[58] والجمهور يجوز قال الإمام لأنا إنما منعنا من قتل هؤلاء تفويضاً إلى السلطان لئلا يفتات عليه وهذا العذر لا يوجب التحريم عند تحقق ضرورة المضطر[59].

كان استخدام النووي لقياس الجويني هنا يرمي إلى تحقيق غرضين: أحدهما أن يقدّم تفسير الجويني الخاص لتبنّي هذا الرأي، والآخر أن يستخدم الحجّة المنطقية نفسها ليبين لماذا رأى النووي نفسه أن هذا الرأي هو أصحّ الرأيين. وهكذا يباح للأفراد في حال الحاجة الماسّة إلى الطعام أن يمارسوا سلطة الحاكم الشرعية المطلقة في قتل الزناة والمرتدّين وتاركي الصلاة، إذا اضطرَّهم الجوع.

لاحظ هنا أن النووي لا يُبدي سِوى التفكير الذي يشكل أساس الرأي الذي يَعُدُّهُ أصحَّ الرأيين، على الرَّغم من قبول الرأي الآخر بوصفه صحيحاً. وهذه كانت الممارسة العامة للمصنّفين، ممارسة لها معنى ضمني مهمّ. فإذا ما اعتقد مصنف آخر أن الرأي الصحيح الثاني أهم في الواقع من الرأي الذي رآه النووي أصحّ، فإن

(56) ما دام الزاني المحصن، بخلاف الزاني غير المحصن الذي لا تصل عقوبته إلى حدّ الموت، يتلقّى الحد الأقصى للعقوبة، راجع النووي، **روضة الطالبين**، VII، 305 ـ 06.

(57) آراء صاغها أصحاب الوجوه أو أصحاب التخريج. راجع الفصل 2، القسم III.

(58) ما دام عمل النووي شرحاً لـ **مهذب** الشيرازي، فهو يشير إليه باسم (المصنّف)، وهذا عرف شائع بين الشراح.

(59) النووي، **المجموع** IX، 43 ـ 44.

المسؤولية في هذه الحالة تقع على ذاك المصنّف وهي أن يسترجع المصادر المعتَمَدَة وخط القياس الشرعي الذي يؤازر ذاك الرأي ويبين كيف رجّح على حجج الجويني والآخرين. والواقع أنّه كانت هذه هي الممارسة الثابتة ما دام المرء لا يواجه في أيّ مكان تأنيباً أو شكوى مفادها أن المصنف أخفق في تقديم خطوط القياس تسويغاً لما اعتقد أنه رأي (أو آراء) أقلّ مرجعية أو صحة.

ولم تكن هناك أي حاجة إلى تقديم أدلّة الآراء غير الصحيحة لأنها كانت بالتعريف غير جديرة بالاهتمام ـ لا تستحق، إن جاز التعبير، أيّ جهد[60]. وأصبحت هذه الآراء تعرف باسم الفاسد والضعيف والشاذ والغريب، المصطلحات التي لم تكتسب البتّة أيّ معنى ثابت وظلّت إلى حدّ كبير يحلّ بعضها محلّ بعضٍ في إفادة المعنى[61]. ولم تربط بها أيّ قيمة محدّدة، إذ مثلما هي الحال في علم

(60) في **المجموع** (I، 5) مثلاً، يؤكد النووي أنه سيُغْفِلُ حالات القياس في تسويغ الآراء الضعيفة حتى حين تكون هذه الآراء واسعة الانتشار (مشهورة).

(61) السبكي، **الفتاوى**، II، 10 وما يليها؛ والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، 104؛ والنووي، التهذيب، I، 94، 113، 164؛ وابن قاضي شهبة، **الطبقات**، I، 96؛ II، 93 ـ 94. وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 38؛ والبعليّ، **الاختيارات الفقهية**، 24؛ والمرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 25، 31، 32؛ وابن رجب، **الذيل**، I، 70، 157 وما يليها؛ وعيسى بن علي العلمي، **كتاب النوازل**، 3 مجلدات (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، III، 6. وحين عارضَ تقي الدين السبكي الرافعي والنووي في مسألة رهن العقارات وتبنّى رأياً عدَّه صحيحاً مغايراً لآخر كانا يريانه معتَمَداً، أعلنَ تاج الدين السبكي أن أباه عدَّ رأيي الشيخين ضعيفين (وضعَّف مقالتهما). راجع كتابه **الطبقات**، VI، 191. وفي المذهب الحنبلي، قيل إن أبا الخطاب الكلوذاني (المتوفى عام 510/1116) ذهب إلى عدد من الآراء لا يراها المنتسبون إلى مذهبه، آراء سُمِّيت التفرّدات. وهذه الآراء التي تُسمّى أيضاً بالغرائب، صححها الحنابلة المتأخرون. راجع ابن رجب، **الذيل**، I، 116، 120، 126 ـ 127.

ولابد من الإشارة إلى أنه في بعض المسائل كان عكس الضعيف هو القوي أو الأقوى، وهي مفردات نادراً ما استخدمت وظلت دلالتها الاصطلاحيّة غير ثابتة. راجع مثلاً، البعليّ الحنبلي، **الاختيارات الفقهية**، 11. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن كلمة صواب أو تعبيرها الأكمل، «وهذا أقرب إلى الصواب» (من المرجّح أكثر أن يكون هذا حقيقياً أو صحيحاً)، الذي كثيراً ما استخدم ليشير إلى مكانة رأي ما. راجع مثلاً، الكاساني، **بدائع الصنائع**، I، 31. ومن تسميات الرأي الضعيف النادرة جداً مصطلح (قويل) الذي هو تصغير كلمة (قول) (رأي). راجع الزركشي الحنبلي، **الشرح**، I، 63، 290.

الحديث، كانت الرواية الضعيفة تستبعد. أما الصحيح وصنوه الأصح فقد منحا أهمية استثنائية. وللوهلة الأُولى، قد يبدو بيّناً بذاته أن الأصح أعلى مقاماً بالتعريف من الصحيح. لكن ليست هذه هي الحالة. فادّعاء مكانة الصحيح لرأي ما يتضمن بالضرورة أن الرأي أو الآراء المنافسة ليست صحيحة، بل ضعيفة، أو فاسدة، أو شاذة، أو غريبة[62]. لكن إعلان رأي بأنه الأصح، يعني أن الآراء المنافسة صحيحة، لا أقل من ذلك. وكذا، في مسألتين، إحداهما فيها رأي صحيح وفي الأُخرى رأي أصح، تُعَدّ الأُولى، من حيث المكانة المرجعية، أعلى شأناً من الثانية، إذ إنّ الصحيح قد دُفع خطوة أبعد في إعلان الرأي (أو الآراء) المنافس بوصفه ضعيفاً أو شاذاً، في حين أن الأصح لم يفعل معه مثل ذلك. أيّ إنّ الصحيح بطبيعته يهمّش الآراء المنافسة، في حين لا يفعل الأصح ذلك، وفحوى هذا أنه كان ممكناً للآراء التي تُنافِسُ الأصح أن تستخدم أساساً للإفتاء أو أحكام القضاء، في حين أن تلك الآراء التي نافست الصحيح لا يمكن أن تخدم أيّ هدف بمجرد أن يُحَدَّدَ الصحيح (أي، مالم يقيض لمجتهد أو فقيه ضليع أن يعيد تقويم أحد هذه الآراء الضعيفة ويُسَوِّغه بوصفه أصح من ذاك الذي أعلن سابقاً بوصفه صحيحاً. وهذه في الحقيقة، كانت إحدى الوسائل التي حدث بها (التجديد الفقهيّ)[63].

كان هذا التقويم المعرفي للتصحيح نافعاً عادة في تعيين أهمية الآراء بين عدد من الفقهاء الذين ينتسبون إلى مذهب واحد. لكن من الضروري أحياناً أن تُقَوَّم الآراء ضمن مجموعة أقوال فقيه واحد، الحالة التي يحظى بها الصحيح والأصح بقيمتين مختلفتين. فلو أن في مسألة ما رأيين فقط وأعلن الفقيه أحدهما صحيحاً والآخر أصح، لكان الأخير في هذه الحالة هو الأرجح بكلّ وضوح. لكن إذا كان

(62) من المحتَمَل تماماً أنّ الاثنين الأخيرين من هذا الرباعي، ولاسيما الرابع، قد أشارا إلى آراء تفتقر إلى مصطلحات متداولة بصورة كافية، دون أيّة مراعاة للدقة أو الصحة. لكن الربط الذي أقيم بين المكانة المرجعية ومستوى القبول كان يعني أن الآراء المتداولة على نطاق واسع كانت صحيحة في حين أنّ التي أخفقت في الحصول على الموافقة الواسعة ظلت إشكالية. راجع المزيد عن هذه القضية، لاحقاً.

(63) راجع الفصل السادس، لاحقاً.

في المسألة ثلاثة آراء أو أكثر، فإن قواعد التقويم ستُطبّق هنا أيضاً حينئذ كما هي مطبّقة على أقوال المذهب الأوسع. ولا بدّ أن يشار إلى أن قواعد التقويم هذه كانت بوجه عام مقبولة. والاختلاف في القيمة المعرفية المقارنة للتصحيح استمر ولم يحسم البتّة، وهذه حقيقة شهدت على صحتها كثرة المرويّات التي أوردها الفقيه الحنفي الكبير ابن عابدين (المتوفى عام 1252/ 1836)[64].

وبعد قليلٍ سيكون لنا مزيد بحثٍ في الاستعمالات النسبية للمصطلحات الإجرائية والذاتية التي انطوت عليها. لكن قبل ذلك لا بدّ أن نعود إلى أنواع القياس التي تشكل أساس التصحيح. ففي مسألة أكل لحم المرتدّين والزناة المحصنين، الأساس هو مقولة شرعية مستمدّة من الأدلّة النصّية التي فُهِمَ أنّها تبيح قتل المرتدّين والزناة المحصنين. ومع ذلك ما زال بالإمكان إجراء المزيد من التمييز بين الاثنين: فالزاني المحصن يصبح مستحقاً للعقوبة القصوى على أساس إجرامي محض، وهو تحديداً، انتهاك حرمة مجموعة أحكام المجتمع الإسلامي المحفوظة في أوامر النصوص المنزلة. أما الردّة فلم تكن، إن شئنا الدقة، فعلاً جرمياً، بل ما يمكن أن نسميه قانوناً دولياً يقرّ بوجود تمييز صارم بين ديار الإسلام وديار الكُفر التي ينبغي أن يُقاتَلَ أهلوها حتى الموت، أو الإيمان، أو الخضوع بوصفهم ذمّيّين[65]. والقول إنّ المرتدّين والزناة المحصنين ينبغي أن يُقتلوا ليس خاضعاً للنقاش. أمّا القضية التي أصبحت على صلة بهذه المسألة فهي الأساس الفقهي الذي يجوز بناءً عليه للفرد المسلم أن يأكل لحوم هؤلاء الناس. وأنا أُسمّي هذه الاعتبارات ثانوية، بمعنى أنها لا تشكّل مقولة فقهيّة مستمدّة مباشرة من المصادر النصّية، بل هي مقولة قائمة على مجموعة من الأحكام القائمة التي كانت قد شُكِّلَتْ سلفاً. ولا بدّ هنا أن نلاحظ أن الكثير من حالات القياس الشرعي في كتب الفقه ومجاميع الفتاوى تنتمي إلى هذا النوع من الاعتبارات الفقهية الثانوية.

---

(64) راجع بحثه الرائع في **شرح المنظومة**، 38 وما يليها، إذ يورد عدداً وافراً من الآراء من المراحل المبكرة والمتأخرة.

(65) أحمد بن النقيب المصري، **عمدة السالك وعدة الناسك**، تحقيق وترجمة ن.هـ كللر، (إيفانستون، الكتب السُنّية، 1991) 602 ـ 03.

وتقدم ثانية المسألتين نوعاً مختلفاً من التصحيح:

(أما) الخمر والنبيذ وغيرهما من المسكر، فهل يجوز شربها للتداوي أو العطش فيه أربعة أوجه مشهورة (الصحيح) عند جمهور الأصحاب لا يجوز فيهما (والثاني) يجوز (والثالث) يجوز للتداوي دون العطش (والرابع) عكسه. قال الرافعي الصحيح عند الجمهور لا يجوز لواحد منهما ودليله حديث وائل بن حجرٍ رضي الله عنه «أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه أو كره أن يصنعها فقال إنما أصنعها للدواء فقال إنه ليس بدواء ولكنه داء» رواه مسلم في صحيحه واختار إمام الحرمين والغزالي جوازها للعطش دون التداوي والمذهب[66] الأول وهو تحريمها لهما وممن صحّحه المحاملي وسأورد دليله قريباً][67] إن شاء الله تعالى، فإن جوزنا شربها للعطش وكان معه خمر وبول لزمه شرب البول وحرم الخمر لأن تحريم الخمر أخف قال أصحابنا فهذا كمن وجد بولاً وماء نجساً فإنه يشرب الماء النجس لأن نجاسته طارئة. وفي جواز التبخر بالند المعجون بالخمر وجهان بسبب دخانه (أصحهما) جوازه لأنه ليس دخان نفس النجاسة والله أعلم.

قد ذكرنا أن المذهب الصحيح تحريم الخمر للتداوي والعطش [وأنّ إمام الحرمين والغزالي اختارا جوازها للعطش، قال إمام الحرمين الخمر يسكن العطش فلا يكون استعمالها في حكم العلاج، قال ومن قال إن الخمر لا يسكن العطش فليس على بصيرة ولا يعدّ قوله مذهباً بل هو غلط ووهم بل معاقر الخمر يجتزئ بها عن الماء، هذا كلامه وليس كما ادعى، بل الصواب المشهور عن الشافعي وعن الأصحاب والأطباء أنها لا تسكن العطش بل تزيده والمشهور من عادة شربة الخمر أنهم يكثرون شرب الماء، وقد نقل الروياني أن الشافعي رحمه الله نص على المنع من شربها للعطش معللاً بأنها تُجيع وتُعطش. وقال القاضي أبو الطيب سألت من يعرف ذلك فقال الأمر كما قال الشافعي إنها تروي في الحال ثم تثير عطشاً عظيماً. وقال القاضي حسين في تعليقه قالت الأطباء الخمر تزيد في العطش وأهل الشرب يحرصون على الماء البارد فحصل بما ذكرناه أنها لا

(66) بشأن قول المذهب بوصفه عُرفاً مؤثّراً، راجع بحثنا لاحقاً في هذا الفصل.

(67) لا يعرض النووي حجة المحاملي للصحيح بوصفه رأياً متكاملاً، بل يختار على ما يبدو أن يعيد إنتاجها من خلال الروياني وأبي الطيب الطبري والقاضي حسين الذين يناقشهم لاحقاً في المقطع نفسه.

تنفع في دفع العطش، وحصل بالحديث الصحيح السابق في هذه المسألة أنها لا تنفع في الدواء فثبت تحريمها مطلقاً[68].

يضعنا هذا المقطع أمام نقطتين مهمّتين: إحداهما أنّه بالرَّغم من أن الآراء ذات الأوجه الأربعة معترف بها بوصفها مشهورة، يُعْلَنُ أنّ ثلاثة منها غير صحيحة. وسنناقش لاحقاً فئة الرأي المشهور وعلاقته بالفئات الأُخرى، لكن يكفي الآن أن نقول إنه على الرَّغم من أصالة هذه الآراء الأربعة بوصفها مشهورة وأوجُهاً، تُرفَضُ ثلاثة منها بوصفها غير صحيحة. مع ذلك جعل هذا الإعلان متناقضاً: فبإعلان أحدها صحيحاً، يستنتج أن الآراء الأُخرى تُعَدّ غير صحيحة. وهذا التقويم ينبغي أن يوضع في مقابلة الرأي السابق المتعلّق بأكل لحوم المرتدّين والزناة المحصنين، إذ أفادت حقيقة إعلان رأي بوصفه «الأصح» أن الآراء الأُخرى صحيحة بالرَّغم من ذلك. لكن إعلان رأي ما بوصفه صحيحاً يجب أن ينظر إليه على أنه إنكار للآراء الأُخرى بقدر ما هو ترجيح لذلك الرأي.

وثَمَّةَ نقطةٌ أُخرى أهمّ تثار هنا هي أساس التصحيح. ففي مسألة أكل لحم الزُّنَاة المحصنين والمرتدّين، كان الأساس تأويلياً محضاً بمعنى أن الاعتبارات المذهبية للأقوال المعتَمَدَة كانت تملي توسيعاً ما لهذه الأقوال. أما هنا، فأساس التصحيح هو التجربة والإدراك الحسيَّان، اللذان اكتُسِبا من طريق ملاحظات الأطباء وذوي الخبرة. والسؤال المطروح كان يتطلّب معرفة تجريبية بشأن مدى كون الخمر، فيزيولوجياً، مادة تُسكن العطش أو تثيره. وبهذا الصدد، من المهم الإشارة إلى أن الاعتبارات العادية للسكر ـ التي تتخلّل، من نواحٍ أُخرى، كلّ النقاشات في الخمر ـ لم تكن ذات صِلة هنا.

وقد يقوم التصحيح أيضاً على اعتبارات الأعراف المألوفة (العادة). فالرافعي والنووي ارتأيا أن لبس الحرير يجب أن يكون محدوداً لدرجة أنه يجب ألا يشكّل سوى قطعة واحدة، تستخدم على نحوٍ محدّد كقُصاصة لا يزيد عرضها على «أربعة أصابع»، أي عرض راحة اليد دون الإبهام. وقد قيل إن أساس هذا الرأي هو

(68) النووي، **المجموع**، IX، 51 ـ 52.

العرف الاجتماعي، الذي يفترض أنه كان سائداً أيام الرافعي والنووي[69]. أما تقي الدين السبكي فقد رأى أن هذا الرأي هو الصحيح، علماً أن مصادرنا لا تقدّم أيّ وصف للآراء الأُخرى[70].

وتظهر الحاجة والضرورة الاجتماعيتان بوصفهما أساسين للتصحيح. وهما بالفعل يذكران أساسين للتخلّي عن رأي صحيح لولا ذلك واتّخاذ رأي آخر يصبح على هذه الأسس نفسها هو الصحيح. وهذا ما يؤكده الفقيه الحنفي ابن عابدين بقوله:

> «ليس كل (رأي) صحيح يُفتى به، لأن الصحيح في نفسه قد لا يُفتى به لكون غيره أوفق؛ لتغيّر الزمان وللضرورة ونحو ذلك. فما فيه لفظ الفتوى يتضمّن شيئين: أحدهما: الإذن بالفتوى به، والآخر: صحته؛ لأن الإفتاء به تصحيح له، بخلاف ما فيه لفظ الصحيح أو الأصح مثلاً»[71].

لم تظلّ أفكار التصحيح هذه مسألة نظرية أو مثالاً غير مكتمل. ففي كتاب **الفتاوى الخيرية** يقدّم خير الدين الرملي مجموعة عامرة بالأسئلة التي وجّهت إليه والتي ردّ عليها بآراء صحّحها علماء الحنفية الكبار على أساس اعتبارات لها صِلة بمقتضيات العصر والمجتمع المتغيّرة[72].

ولا حاجة إلى أن يُقال إنّ أساس التصحيح قد يكون أيضاً من الاعتبارات التي عدّدناها في نظرية الترجيح. والأمثلة التوضيحية لهذه الاعتبارات، ولا سيما تلك المتعلّقة بالأدلّة النصّيّة السُنّية، كثيرة، ويكفي هنا أن نحيل القارئ على تلك المسائل التي استشهدنا بها في الفصل السابق بوصفها أمثلة للدفاع عن المذهب. ومن الواضح أنّ أهداف التصحيح تختلف اختلافاً جوهرياً عن أهداف الدفاع عن المذهب، لكن المسارات التي تنطوي عليها كلتا الفعاليتين متشابهة إلى حدٍّ كبير، فهي فروع للترجيح أو تعديل لتلك الفروع.

---

(69) مع أن الرافعي أمضى أكثر حياته في قزوين والنووي في أقصى الشام.

(70) السبكي، **الطبقات**، VI، 188.

(71) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 38 ـ 39.

(72) خير الدين الرملي، **الفتاوى الخيرية**، مطبوع على هامش **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين**، مجلدان (القاهرة، المطبعة الميمونية، 1893)، I، 3.

فالترجيح، كما رأينا، يقوم جزئياً على تأييد أفراد طبقة أُخرى، وهذا يفيد أنه خاضع للتوثيق الاستقرائي من طريق مجموعة كاملة من الشواهد نفسها. وعلى هذا الأساس، عُدَّ الحديث المرويّ من طريق عدد معيّن من الطُّرق والرواة أقوى من حديث مرويّ من طريق عدد أقل من الطُّرق والرواة. وعلى المنوال نفسه نظر إلى العلّة الشرعية المؤكدة في أكثر من نص بوصفها أرجح من علّة أُخرى يؤيّدها نص واحد. فالإجماع نفسه، المصدر الأقوى معرفياً، اعتمد على التوثيق الشامل. ومن ثَمَّ شكّل ما دعوناه التوثيق الاستقرائي بلا شكّ ملمحاً أساسياً من ملامح التفكير الشرعي، في نظرية الترجيح ومجالات أُخرى من الفقه على حدّ سواء[73].

ولعلّنا بمراعاة هذه الفكرة الشديدة الأهمية، نستطيع أن نقوِّم الجدل الذي وجد طريقه إلى الخطاب بشأن التصحيح. فتاج الدين السبكي يروي أن الرافعي، في كتابه الجليل **المحرّر**، أشيع أنه حدّد الآراء بوصفها صحيحة بناء على ما عَدَّه أغلب أئمة الشافعية واقعاً ضمن هذه الفئة[74]، وهذه الغالبية تحدّد من طريق بحث استقرائي لآراء الفقهاء الأفراد. وكرّر الرملي ملاحظة محاولة الرافعي وأضاف أنه فعل ذلك لأن الحفاظ على مرجعيّة آراء المذهب معادلة لروايتها، وهذا يفيد القول إنّ المرجعية تقليد متحوّل بمعنى أنه يولد باستمرار من طريق مجموعة من حالات الرواية الفردية مجتمعة. لكنه يضيف مباشرة أن الترجيح بالعدد مفيد بصورة خاصة حين يكون هناك رأيان أو أكثر لهما الوزن نفسه[75].

مهما يكن من أمر، فإن التصحيح على أساس العدد أو الأغلبية يبدو أنه أصبح معياراً، على نحوٍ خاص، إن لم يكن حصرياً، حين كانت كلّ الاعتبارات تبدو متساوية. فابن الصلاح يؤكد أنه إذا لم يستطع الفقيه أن يحدّد الرأي الصحيح لأن الأدلّة والحجج في كلّ الآراء المتنافسة قيد المناقشة تبدو له متماثلة في القوة، فإن عليه مع ذلك أن يقرّر الرأي الصحيح والراجح استناداً إلى اعتبارات ترتيب الأهمية التنازلي الثلاثة، العدد الأكبر أو الأغلبية الكبرى، والعلم، والتقوى[76].

(73) بشان هذا الموضوع، يُراجَع حلاق، «التوثيق الاستقرائي»، 3 ـ 31.
(74) السبكي، **الطبقات**، V، 124.
(75) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 37.
(76) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 126.

وعلى هذا الأساس يُعَدّ الرأي صحيحاً إذا رأى عدد أكبر من الفقهاء أنه هكذا أكثر من سواه. وتصحيح الفقيه ذي الكفاية العلميّة العليا يرجّح على تصحيح فقيه أقلّ علماً، وتصحيح الفقيه التقي أقوى من تصحيح فقيه أقل تقوى. وعلى المنوال نفسه، فإن الرأي الذي يَعُدّه عدد من الفقهاء صحيحاً أرفع مكانة من الرأي نفسه الذي يقول به فقيه واحد، مهما كان علمُهُ. والتفضيل نفسه يحظى به الفقيه العالم على الفقيه التقي. وهكذا يعمل التصحيح ضمن هذه الفئات وبينها على حدٍّ سواء.

والقول إنّ العدد مهم ينبغي ألا يكون مفاجئاً بأيّ حال من الأحوال. فمشروع المذهب برمّته ومفهومه يقوم على انتساب جماعة إلى مجموعة من الآراء، التي تُعَدّ ذات جوهر مرجعي مُعْتَمَد. وكان تقليص التعدد عبر الرقم أمنية بلا شكّ. ومن المعقول تماماً من ثَمَّ أن نجد الحطّاب المالكي يعلن، شأنه شأن آخرين كثر، أن الترتيب التنازلي للعدد والعلم والتقوى صفة مشتركة بين المذاهب الأربعة[77].

لكن هذا الترتيب والقواعد الناظمة له لم تضمن حقيقة الصحيح الموضوعية، ولا استطاعت نظرية الترجيح أن تضمن أن الرأي الصحيح سيُقْبَلُ بوصفه صحيحاً لا من معاصري الفقيه الذي صحَّحه ولا ممّن جاء بعده. وحقيقة الأمر أن الصحيح وعملية التصحيح برمّتها كانا ذاتيَّيْنِ جداً. ففي المثال المتعلّق بمدى جواز أن يأكل الشخص المضطرّ الذي لا يجد الطعام الحلال، رأينا أن مجموعتين من الفقهاء اختلفتا بشأن الرأي الذي يرجّح سواه، وكلّ مجموعة تؤيّد موقفاً معاكساً بكلّ ما في الكلمة من معنى. وفي المثال الآخر بشأن شرب الخمر للتداوي أو لإسكان العطش في حالات الضرورة، حدّد الرأي الصحيح في مواجهة ثلاثة آراء أُخرى مشهورة. وهذا مهمّ عملياً لنا لأن «المشهورة» تعني رأياً يراه عدد جيد، إن لم يكن كبيراً، من الفقهاء. فحتى الرافعي والنووي وتقي الدين السبكي كانوا أحياناً يتخلّون عن بعض الآراء المشهورة ويرجّحون آراء أقل شيوعاً[78]. وفي عدد من المسائل، يعلن النووي نفسه من الآراء الصحيحة ما لم ينظر إليه الرافعي على هذا

---

(77) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 91. راجع أيضاً المرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 51؛ النووي، **المجموع**، I، 68.

(78) السبكي، **الطبقات**، III، 151.

الأساس[79]. وبالمثل، وفي تناوله للمسائل نفسها تماماً، كثيراً ما يرى هو وابن عصرون (المتوفى عام 585/ 1189) الرأيين المتعارضين صحيحين[80]. ويشير ابن قاضي شهبة إلى أن تصحيح النووي في كتبه المبكرة، ولا سيّما في تلك المسائل التي يعارض فيها المشهور، لا ينبغي أن يُعوّل عليه[81].

والمسألة الآتية، بشأن حِلِّ أكل الطرائد التي قُتلت بعيداً عن رؤية الصياد، سواء أكان ذلك بأحد سهامه أم من طريق كلبه، توضح على نحوٍ لطيف نسبية الصحيح.

> يحرم قطعاً (وأشهرها) على قولين (أصحهما) عند الجمهور من العراقيين وغيرهم التحريم (وأصحهما) عند البغوي والغزالي في **الإحياء** الحلّ وهو الصحيح أو الصواب[82].

وبالرَّغم من أننا لا نعرف هوية العراقيين أو عددهم، يبدو أننا لا نجانب الصواب إذا افترضنا أنهم أكثر من اثنين بكثير، ولا سيما أنه يقال إن «آخرين» معيّنين قد تبنّوا هذا الرأي أيضاً. والنووي، كاتب هذا النص، يقف إلى جانب البغوي والغزالي، وهما أقلية بالقياس إلى أولئك. المهم هنا هو أن الذاتية في التصحيح تظهر على مستويين، فكل طرف عَدَّ الرأي الذي تبناه «أصح» من الخيارات المعاكسة، في حين انشغل النووي بمزيد من التصحيح، واقفاً في هذه المسألة إلى جانب رأي الأقلية. وتأويله، الذي يختار ألا يبوح بتفاصيله في هذه الحالة، يرقى في الواقع إلى مستوى التصحيح العادي لأنه ينطوي على فحص الأدلّة التي يوردها الجانبان. لكن لكي يحق لهذين الجانبين ادّعاء تأييد الأصح، كان عليهما أن يقوما بالفحص نفسه فيما يتعلّق بأدلّة الآراء الموجودة سلفاً، وغير المصححة حتى ذلك الحين.

وينبغي البحث عن جذور هذه الذاتية في الحالة التأويلية نفسها المجسّدة في

(79) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 45.

(80) السبكي، **الطبقات**، VI، 192.

(81) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، II، 199. الإحالة هي على نحوٍ خاص على كتابه **نكت التنبيه والعمدة في تصحيح التنبيه**.

(82) النووي، **المجموع**، IX، 117.

نظرية الترجيح. ومثال الصيد السابق مسألة في صميم الموضوع. فالتصحيح نفسه أصبح، على أساس النظرية نفسها، موضوع تصحيح آخر. لكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذه النقطة هو: لماذا يَعُدّ فقيه ما رأياً أصح أو صحيحاً على نحوٍ أقل مما زعمه له فقيه آخر؟ وليس من السهل بلا شكّ تقديم الجواب، لأن الحاجة أكبر إلى معرفة المزيد عن الخلفية الاجتماعية ـ الشرعية للفقيه المعنيّ، وكيفية ارتباط هذه الخلفية بالمسائل التي يُخضعها لمنهجيته التفسيرية. والمهمة كبيرة. لكنَّ القول إنّ هذه الخلفية لها صلة أساسية مباشرة هو قول لا شكّ فيه. وشهادة ابن عابدين بهذا الخصوص مهمّةٌ، فهو يؤكّد صراحةً أن الفقهاء يختلفون في التصحيح بسبب مجموعة من العوامل، من بينها الأعراف الاجتماعية الدائمة التغيّر وأحوال الناس. وكان على دراية تامة بتجاوب الشرع مع الواقع الاجتماعي، الموضوع الذي خصّه برسالة قصيرة تُسَوِّغ التغير الشرعي بوصفه استجابة للتغير الاجتماعي المماثل[83]. ويؤكد أيضاً أن التصحيح يختلف (بين فقيه وآخر) بسبب حقيقة أن ما يُعَدّ ملائماً للمجتمع ومقبولاً يتغيّر حسب التحوّلات التي يمرّ المجتمع بها. يُزادُ على ذلك أن التعاملات الاقتصادية وغيرها تخضع للتغيّر الذي لا بدّ أن يُراعيه الشرع. وأخيراً، يقدّم ابن عابدين باباً فقهياً يُفيد أن التصحيح يختلف من فقيه إلى آخر لأن الدليل المؤيِّد لرأي ما يبدو أقوى من الدليل الذي يؤيِّد نظيره (ما قوي وجهه)[84]. ففي حين يقدّم ابن عابدين في كل الفئات السابقة توضيحاً ثاقب الفكر للعلية، فهو لا يفعل ذلك في المثال الأخير أو يختار ألا يفعله، مفترضاً ربما استحالة النشاط العقلي المستقل استقلالاً تاماً عن السياقات الاجتماعية أو غيرها من السياقات التي يحصل فيها.

V

رأينا، خلال المناقشة السابقة، كيف انتهى الأمر بالآراء الصحيحة والأصح إلى الارتباط بما أطلقنا عليه الرأي المشهور بالمعنى الدقيق للكلمة. وأبرز سِمةٍ في

(83) راجع كتابه **نشر العرف**، 114 ـ 47. وراجع أيضاً الفصل السادس، القسم VIII لاحقاً.

(84) ابن عابدين، **نشر العرف**، 130؛ وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 40.

الأمثلة التي قدّمناها حتى الآن تفيد أن المشهور أُخضع للتصحيح، وهذا يعني أن المرجعية النهائية للمذهب لم تستنبط من نهج التشهير (إعلان أن رأياً ما مشهورٌ) بل بالأحرى من التصحيح. لكن إضفاء صفة المرجعية هذا لم يكن ممارسة شائعة في المذاهب الأربعة كلها. ولا بدّ من الإشارة إلى أن الأمثلة التي أوردناها بهذا الصدد والفقهاء الذين ذكرنا أسماءهم تميط اللثام عن مقاربة حنفية[85] وشافعية لإضفاء صفة المرجعية من طريق التصحيح، مرجعية مختلفة، إلى حدٍّ ما، عن تلك التي تبنّاها المالكيّة. أما الحنابلة فيبدو أنهم تبنّوا الموقف الحنفي والشافعي حيال هذه القضية. فكتاب المرداوي **تصحيح الفروع** مثلاً، هو شرح وتعليق على كتاب **الفروع** لابن مفلح (المتوفى عام 763/ 1361). وقد استفاد مصنّف متأخر، هو المرداوي (المتوفى عام 885/ 1480)، من الإدراك البعدي لطبيعة الأمور، فكان من ثَمَّ قادراً على قياس المصطلحات الإجرائية السائدة في مذهبه وتقديرها. ويبدو أن الشكل الأمثل لإضفاء الصفة المرجعية، كان هو التصحيح الذي يؤكّد أنه كان معروفاً من طريق الالتجاء إلى أقوال فقهاء المذهب الكبار، وهم فقهاء كانت مهمتهم إرساء الأسس للرأي الراجح والصحيح والذي ليس كذلك (لاحظ قابلية المصطلحين لحلول كل منهما محلّ الآخر). وسبب وجود كتاب المرداوي هو بدقّةٍ، كما يبدو من العنوان، تحديد الأقوال الصحيحة التي لم يحدّدها ابن مفلح، أو لم يستطع أن يحدّدها. ومن ثَمَّ، كانت غاية الكتاب واهتمامه المحوري أن يحقّق تصحيح مجموعة أحكام المذهب الحنبلي (تحقيق المذهب وتصحيحه)[86]، المأثرة التي ستصبح نِتاج الجهد المشترك لابن مفلح والمرداوي. وما يجدر ذكره هنا هو أن التصحيح كان هدف عدة كتب متأخرة ظهرت في المذاهب الأربعة، وعلى هذا الأساس ليس كتاب المرداوي خروجاً عن القاعدة

---

(85) للوقوف على المزيد من الأدلّة على التصحيح الحنفي، راجع **الحاشية** 101، لاحقاً. وراجع أيضاً ما يأتي: الرملي، **الفتاوى الخيرية**، I، 2 ـ 3؛ والسمرقندي، **تحفة الفقهاء**، I، 29، 35، 67، 76، 90، 101، 102، 104، ومتفرقات؛ والكاساني، **بدائع الصنائع**، I، 27، 31، 151، 159؛ والبغدادي، **مجمع الضمانات**، 3؛ وابن عابدين، **الحاشية**، I، 3 ـ 4؛ وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 38 ـ 40؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 130 ومتفرقات.

(86) المرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 25، 50.

بأي نحو[87]. وقد ذكرنا لتونا أن مكانة الرافعي والنووي ومرجعيّتهما في المذهب الشافعي، ومكانة ابن قدامة في المذهب الحنبلي، والمرغيناني في المذهب الحنفي، تقوم بدرجةٍ كبيرةٍ على هذه المأثرة.

لقد قلنا إن الشكل الأعلى لإضفاء صفة المرجعية عند المالكيّة هو المشهور، ولو أنهم لجؤوا إلى التصحيح بين الفينة والأُخرى. والحقيقة أنّه يمكن القول إن نهجهم كان معكوساً تماماً بالمقارنة مع المذاهب الثلاثة الأُخرى، فتصحيح المشهور لدى الشافعية والحنفيّة والحنابلة كان مماثلاً لتشهير الصحيح أو الأصح لدى المالكيّة. وهذا ما يوضح عبارة مرجعية متكررة لدى الكثيرين من المصنّفين في المذاهب الأربعة، لكنها تلقى لدى المالكية أهمية مختلفة اختلافاً طفيفاً. فالحنفيّة والحنابلة والشافعية طالبوا المفتي والقاضي بألا ينحرفا عن أقوال المذهب الصحيحة أو، كما يقولون، القول المصحح. وبهذه الروح امتدح إبداع الفقيه الحنفي الحصكفي، على الرَّغم أنه لم يُفْتِ فتوى واحدة طَوَال حياته الفقهيّة كلها أو يحكم بحكم لم يكن قائماً على القول المصحح[88]. ولنقارن هذا الشرط بنظيره المالكي. فبدلاً من أن يروا الاستفادة من معرفة القول المصحح، تقبّلوا تماماً المشهور الذي قيّض له أن يشكل أساس الفتاوى وقرارات القضاء[89]. وبهذه الروح أيضاً مُجّد المازري، الفقيه المالكي المشهور، لأنه لم يتخلَّ البتّة عن المشهور في فتاواه على الرَّغم من بلوغه هذه الدرجة من التفوّق المعرفي[90].

فما المشهور إذاً بدقّةٍ؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، من المهم أن نبيّن أن مصطلحات الفقه الإجرائية، على الرَّغم من أهميتها الجوهرية، لم تجد طريقها البتّة إلى المعجمات الاصطلاحيّة التي ادّعت القدرة على تقديم تعريفات للعلوم

---

(87) راجع مثلاً، الفقيه الحنبلي تقي الدين محمد الفتوحي بن النجار، **منتهى الإرادات**، مجلدان (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961 ـ 62)، I، 6.

(88) ابن عابدين، **الحاشية**، I، 16.

(89) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 46، 51؛ والحطاب، **مواهب الجليل**، I، 32؛ VI، 91؛ والعلمي، **النوازل**، III، 6.

(90) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 51؛ والحطاب، **مواهب الجليل**، I، 32.

الإسلامية كلّها، الدينية منها والعقلية على حدّ سواء[91]. فنحن نعرف أن آلاف المفردات الاصطلاحيّة عُرفت وفسّرت وأوضحت، لكن لا المشهور ولا الصحيح ولا أيّ من المصطلحات الإجرائية، بقدر ما يتعلّق الأمر بهذه المسألة، التي سندرسها، ظهرت في تلك المعجَمات. وهذا ما يتركنا مع مجموعة من الكتب الشرعية التي تفترض ببساطة، عند استخدام هذه المصطلحات، أن القارئ يشارك في الطبقات الباطنة للموروث الذي كتبت في إطاره ويفهمها فهماً تامّاً. والتحدي الذي نواجهه إذن هو أن نستخلص من المصادر المختلفة، ومن الإفادات والمسائل الشرعية المتناثرة، ما كان يعنيه كلّ مصطلح وكيف كان يستخدم استخداماً متميِّزاً.

ففي حالة الشافعية والحنابلة[92]، كان مصطلح مشهور يعني بوجه عام الرأي الذي حظي بالتداول الواسع بين الفقهاء. وهو من ثَمَّ، يستمد شرعيته من حقيقة أن كثيرين من الفقهاء عدّوه صحيحاً، وهذا هو الأساس المعرفي للسرد التاريخي، ومن ضمنه نقل الحديث، ومع ذلك لم يكن قَبوله على نطاق واسع يضمن تفوّقه على ما عداه أو حتى صحّته. فما إن يُخضع للتصحيح، حتى يمكن أن يظهر المشهور بوصفه قولاً ضعيفاً ويستبعد، كما رأينا عند النووي، من مجموعة الآراء المعتَمَدَة. لكن أي مجموعة آراء؟ ليس ثمة شكّ في أن المشهور اتسم بالذاتيّة واللايقينية أنفسهما اللتين عاناهما الصحيح. ويمكن أن نرى مثالاً لهذه الذاتية في حقيقة أنه إذا ما رفضت عملية تصحيح المشهور، فإن مكانته المرجعية تبقى سالمة في هذه الحالة. فابن قاضي شهبة رفض فعلاً تصحيح النووي للمشهور الذي قام به الأخير في كتبه المبكرة[93]. إلا أنه حتى إذا قُبل التصحيح في مسألة أو مسائل معينة، فإن ذلك لم يكن يعني أنه سيُتَخَلّى عن المشهور بصورة تلقائية. فاستناداً إلى مراسيم التعيين القضائي المحفوظة عند القلقشندي، كان على القاضي الشافعي

(91) مثل **كشاف** التهانوي، **وجامع العلوم** لأحمد نكري، **والتعريفات** للجرجاني.

(92) بشأن الاستخدام الحنبلي للمشهور والتشهير، راجع ابن النجار، **منتهى الإرادات**، I، 6؛ والمرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 23.

(93) ابن قاضي شهبة، **الطبقات**، II، 199.

أن يقضي على وَفْق الرأي الراجح، تاركاً الرأي غير الراجح (المرجوح) جانباً. إلا أن القلقشندي يقرّ أن المرجوح بقي في العُرف صالحاً ومعتمداً إن كان صادراً عن الإمام المؤسس أو إن كان جمهور الفقهاء الشافعية قد تبنّوه[94]. وفي وقت لاحق، قُيّض للنووي أن يفرد مصطلح مشهور ويخصّصه لآراء الشافعي التي عُدَّت أقوى من آراء أُخرى معيّنة قيل إنه كان يراها[95]. ويبدو كذلك أن الفقيه الحنبلي الزركشي حاول أن يخصص المصطلح لآراء ابن حنبل، لكنه لم ينجح نجاحاً كاملاً[96]. لكن أهمية المعنى التقليدي للمشهور على أنه ليس سوى الرأي الواسع الانتشار - دون أن يكون بالضرورة للشافعي - لم تُعِنْ على إضفاء المزيد من التماسك على خطاب النووي. ففي المثال الوارد آنفاً الذي يعلن فيه النووي جواز شرب الخمر في التداوي أو من أجل إسكان العطش، رأينا أنه قدّم آراء أربعة لم يكن الشافعي بالتحديد يرى أيّاً منها، علماً أنها كلها قيل إنها كانت من المشهور[97]. فهو في الحقيقة، حتى في مقدّمته لكتابه، يشير إلى أنه لن يقدّم أدلّة الآراء الضعيفة أو حالات قياسها الشرعي، ولو كانت من المشهور[98]. والإشارة هنا هي بكل وضوح إلى مجموعة الآراء العامة، لا إلى آراء الشافعي وحدها. والقول إنّ النووي ناقض نفسه في ما يُشكِّلُ المشهور على نحوٍ دقيق ما هو إلا توضيح الواضح. ومع ذلك ظلّ تعريف المشهور، بوصفه الرأي الذي حظي بالمرجعية الرسمية لأنه حقّق التداول الواسع بين الفقهاء، المفهوم السائد بين الشافعية والحنابلة[99].

(94) أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، 14 مجلداً (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، XI، 196.

(95) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 42.

(96) الزركشي، **الشرح**، I، 274، 326، 318، 612، 614، 618، ومتفرقات. لكنه في المجلد I، 299، 317، 327، ومتفرقات، درج على تسمية آراء الفقهاء الآخرين على هذا النحو.

(97) للوقوف على أمثلة أُخرى، راجع النووي، **المجموع**، IX، 45، 192، 199، ومتفرقات؛ والسبكي، الطبقات، III، 151.

(98) النووي، **المجموع**، I، 5.

(99) من المهم أن الزركشي مثلاً كثيراً ما يقرن كلمة مشهور بكلمة معروف (مثل المعروف المشهور، أو بالترتيب المعكوس). راجع كتابه الشرح، II، 534، 547، 589؛ VII، 398.

أما الأحناف فلا يبدو أنهم استخدموا المصطلح على نحو متكرّر، في الأقل بمعنى الإشارة الاصطلاحيّة إلى نوع معيّن من الآراء المعتَمَدَة. ففي قائمة الحصكفي للمصطلحات الإجرائية التي كان الأحناف يستخدمونها تقليدياً، لا يظهر المصطلح أبداً[100]. ويؤكّد استقراء بعض أهم المؤلّفات الحنفية هذا الغياب من قوائم المصطلحات الفاعلة التي يقدّمها المصنفون في الصفحات الافتتاحية لكتبهم كما هي غائبة عن كلّ المحتويات الأُخرى[101].

وفي حالة المشهور عند المالكية، يحالفنا الحظ في الحصول على بحث ابن فرحون الرائع. ففي كتابه **التبصرة** يؤكّد أنّ المرجعية النهائية مجسّدة في مذهب مالك الذي لا يمكن المفتيَ ولا القاضيَ أن ينحرفا عنه. ويشير إلى أن بعض الفقهاء رأوا أنّ المرجعية الأخيرة للمذهب المالكي تكمن في كتاب ابن القاسم، ولا سيّما إذا لم يكن بالإمكان تحديد الرأي المعتَمَد لمالك. ويُزعم أن تراتبيّة الآراء شكلت أسس الممارسة القضائية عندَ فقهاء الأندلس والمغرب[102]. ويتابع ابن فرحون بحثه وهذه الخلفية ماثلة في ذهنه:

> فتقرّر بما ذكرناه أن قول ابن القاسم هو المشهور في المذهب إذا كان في **المدوّنة** والمشهور في اصطلاح علماء المغاربة هو مذهب **المدوّنة** والعراقيون كثيراً ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور ويشهرون بعض الروايات والذي جرى به عمل المتأخرين اعتبار تشهير ما شهره المصريون والمغاربة، قال ابن رُشْدٍ: وسمعت بعض الفضلاء ينكر لفظة مشهور فإنه قد يشتهر عند الناس شيء وليس له أصل، قال وإنما يعوّل على ما يعضده الدليل، وقال ابن بشير اختلف في المشهور على قولين أحدهما أنه ما

(100) الحصكفي، **الدر المختار**، I، 72 ـ 75.

(101) راجع المرغيناني، **الهداية**؛ وقاضي خان، **الفتاوى**؛ **والفتاوى الهندية**؛ ومحمد بن شهاب بن بزاز الكردري، **الفتاوى البزازية** المسماة بـ **الجامع الوجيز**، مطبوع على هوامش **الفتاوى الهندية**، المجلدات VI-IV (أعيدت طباعتها في بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980)؛ والحلبي، **ملتقى الأبحر**؛ وابن عابدين، **الحاشية**؛ وكمال الدين بن الهمام، **شرح فتح القدير**، 10 مجلدات (أعيدت طباعته في بيروت: دار الفكر، 1990). ولابد من الإشارة إلى أن المصطلحين الأساسيَّينِ المستخدَمينِ في ثلاثة كتب لإضفاء الصفة المرجعية على الآراء الشرعية هما الصحيح والأصح.

(102) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 49.

قوي دليله والآخر ما كثر قائله والصحيح أنه ما قوي دليله، قال ابن رشد: ويعكّر على القول الأول أنَّ الأشياخ ربما ذكروا في قول أنه المشهور ويقولون إن القول الآخر هو الصحيح اهـ. وليس في هذا إشكال لأن المشهور هو مذهب **المدوّنة** وقد يعضد القول الآخر حديث صحيح وربما رواه مالك ولا يقول به لمعارض قام عند الإمام لا يتحقّقه هذا المقلّد ولا يظهر له وجه العدول عنه، فيقول والصحيح كذا لقيام الدليل وصحة الحديث، وكثيراً ما يفعل ذلك ابن العربي وابن عبد السلام في **شرح** ابن الحاجب.

قال ابن الصلاح وليس كل فقيه يسوّغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث، ولما قال الشافعي رضي الله عنه إذا صحّ الحديث فهو مذهبي، سلك بعض الشافعية هذا المسلك فأخذ بأحاديث تركها الشافعي رضي الله عنه عمداً على علم منه بصحتها لمانع اطلع عليه وخفي على غيره، وقد صنّف الإمام ابن حزم كتاباً اعترض فيه على الإمام مالك رضي الله تعالى عنه في الأحاديث التي رواها ولم يعمل بها وسرد الأحاديث وشنّع عليه في ذلك ووقفت على الجواب عن ذلك للقاضي أبي إسحاق ابن عبد الرفيع التونسي فلا يلزم من عدم اطلاعهم على المعارض انتفاؤه.

وقال ابن رشد: ويعكر على القول الثاني إنَّ المشهور ما كثر قائله أنَّ بعض المسائل وجدنا المشهور فيها المنع والأكثرون على الجواز مثل مسألة التزام المرأة لزوجها إرضاع ولدها حولين كاملين عند الطلاق والتزام نفقته وكسوته سنتين بعد الحولين والمشهور أن ذلك لا يلزم إلا في الحولين فقط ويسقط الزائد والذي جرى به العمل واستقر عليه أحكام فقهاء الأندلس إمضاء ذلك بعد الحولين اهـ. قال ابن خويزمنداد ومسائل المذهب تدل على أن المشهور ما قوي دليله، وأن مالكاً رضي الله تعالى عنه كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله لا ما كثر قائله[103].

يشتمل هذا المقطع على معلومات مذهبية وأُخرى تاريخية في آن واحد. فهو يتحدّث أولاً عن لايقينية جوهرية في المذهب المالكي بشأن حقيقة المشهور الدقيقة. فهل هو الترجيح المستند إلى قوة الأدلّة أو إلى مجرّد أهمية الأعداد؟ دافع ابن فرحون عن المعنى الأول للمشهور، لكنه لم يحسم الجدل على أيّ نحوٍ.

(103) المرجع نفسه، I، 50. إن تأكيد ابن خويزمنداد لا يؤيّد في **موطّإ** مالك، كما رأينا في الفصل 2، القسم II، سابقاً.

وبقدر ما أعلم، لم يكن هناك في الحقيقة حلّ نهائي لهذا الخلاف البتّة. ولو تغاضينا ثانياً عن قضية الأسس المعرفية والإثباتية للمشهور، فقد كان هناك خلاف كبير آخر بشأن أيّ الآراء هو المشهور وأيّها ليس كذلك. فابن فرحون يتحدّث عن انقسام مالكي في هذا الشأن، يقف فيه العراقيون في جِهة والمغاربة في جِهة أُخرى. وهذا الخلاف، زيادةً على ذلك، ربما اتسع في القرون اللاحقة ليشمل المصريين الذين انحازوا في الخلاف إلى جانب المغاربة.

فإذا كان الصحيح، المحدَّد الأسس بصورة جيدة نسبياً والمتَّفَق عليه بوجه عام، سيعامل معَ ذلك بطريقة ذاتية، فلن يكون مثار كثير من الاستغراب أن يكون المشهور عرضة لهذه المعاملة بمرور الزمن. وابن فرحون نفسه يعترف بذلك، وليس ذلك في المقطع الذي ذكرناه آنفاً فحَسْب، بل في وصفه لممارسات أصحابه أيضاً. وهو يستشهد أيضاً بابن رشد الذي يتحدّث عن استخدام ابن الحاجب المضطرب للمشهور والأشهر. فابن الحاجب كان أحياناً يَعُدّ أشهر ما رآه الآخرون مشهوراً، وهذه عادة ارتبطت أيضاً بالفقهاء المغاربة والمصريين، ومنهم ابن العربي. وفي تعليل فجّ لهذه العادة، أكد ابن رشد أن ابن الحاجب قد يكون فعل ذلك لأن كلمة أشهر أقصر وأرشق[104]. وحقيقة أن ابن رشد اضطر إلى اللجوء إلى توضيح غير مقنع كهذا تفصح عن اللايقينية التي اكتنفت الدلالة الاصطلاحيّة لكلمة مشهور.

وأدّت حدة المشكلة إلى محاولات إيجاد علاج، ولو أن هذه لم تكن تكلّل بالنجاح الكبير. وهذا ما يثبته إنشاء المالكية تراتبيّة للمشهور تقوم على المرجعية الفقهية ضمن المذهب. وبهذا الصدد، يعبّر الحطاب عن القول المعتَمَد للمذهب المالكي حين يؤكد أنه، في تلك الحالات التي لا يمكن فيها تحديد المشهور من طريق فحص الأدلّة النصّية والقياس الفقهيّ، يجب أن يُلجَأ إلى أئمة المذهب المتأخرين. وعلى هذا الأساس، ترجّح تشهيرات ابن رشد على تشهيرات

(104) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 51: «فيحتمل أن يكون قصد هذه العبارة لرشاقتها وقلة حروفها».

ابن بزيزة، في حين يكون لتشهيرات ابن رشد والمازري وعبد الوهاب أهمية متساوية[105].

لكن كيف كان أولئك المجتهدون يحددون الرأي المشهور وغير المشهور؟ وللمرة الثانية تظهر آراء مالك بوصفها الإطار المرجعي الأخير. ولو راعَيْنا أن مالكاً عرف بأنه كان كثيراً ما يكون له أكثر من رأي في المسألة الواحدة، لأصبح السؤال هو: أي رأي ينبغي أن يُعَدّ مشهوراً؟ والجواب سهل إلى حدٍّ ما: إنه الرأي الذي رآه أخيراً، لأن تلك الآراء التي رآها في زمن أسبق عُدَّت منسوخة بالآراء اللاحقة[106]. لكن ماذا لو لم يكن بالإمكان التثبّت من التسلسل الزمني للآراء، وهو الأمر الذي كثيراً ما يكون على هذا النحو؟ في هذه الحالات، على المجتهد وحده أن يحدّد الرأي المؤيَّد بأقوى الأدلّة وبأكثر أشكال القياس الشرعي إقناعاً، وهذا ما عليه أن يفعله في ضوء معرفته الوثيقة بمنهجية مالك وأقواله. وكل ما يبرز بوصفه أفضل الآراء ينبغي أن يفترض في هذه الحالة أنه رأي مالك الأخير، الرأي المشهور[107]. لكن كثيراً ما يكون المقلّد هو من يضطر إلى تحديد مكانة الآراء. ولمّا كانَ يفتقر إلى المعرفة بمنهجية المؤسس وأقواله، كان عليه أن يعتمد على تنقيح ابن القاسم لمذهب مالك، وهذا ما يفعله بأفضل ما لديه من علم برأي مالك الأخير[108].

---

(105) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36.

(106) إن القول إنّ رأي الإمام الأخير ينسخ رأياً أقدم منه مقولة تبنّتها المذاهب الأربعة، ولو أنها برزت أكثر في المذهبينِ الشافعي والمالكي. لكن كان لها أيضاً معارضوها، ولا سيما بين المالكيّة. فأبو عبد الله التلمساني يؤكد أنه إذا كان لمجتهدٍ رأيان في مسألة واحدة، فإنهما لا بدّ أن يكونا ظنّيّينِ، وإذا كانا كذلك، فإنهما معرضان للرّدّ على قدم المساواة. ومن ثَمَّ، قد يتبين أن الرأيَ الثاني خطأ تماماً مثلما تحدد الأول بوصفه كذلك في وقت سابق. ويروي التلمساني أن ابن أبي جمرة أكد أيضاً أن الرأي الأسبق لا ينبغي أن يُعَدّ غير صحيح دون أن يخضع لتدقيق المجتهد. راجع التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 441 ـ 43.

(107) الونشريسي، **المعيار المعرب**، X، 44، استناداً إلى أبي محمد عبد الله بن ستاري. وراجع أيضاً فتاوى أبي عبد الله التلمساني في كتاب التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 443.

(108) الونشريسي، **المعيار المعرب**، X، 45 ـ 46، استناداً إلى ابن ستاري وشيخه أبي الحسن الأبياري. وراجع أيضاً فتاوى التلمساني في كتاب التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 443.

VI

لكن ليس هذا كلّ شيء. إذ إن ترك تحديد المشهور للمقلّد يزيد النزعة الذاتية ويخلق مزيداً من تعدّدية الآراء المرجعية المفترضة. وهكذا، من أجل تقليل التعدد وزيادة فرص تحديد الآراء المعتَمَدَة، لجأت المذاهب الأربعة إلى وسائل أُخرى، ألصقت بكلٍّ منها تسمية مما دعوناه المصطلحات المرجعية الإجرائية. وبغض النظر عن ترتيب أهميتها، كانت هذه المصطلحات على النحو الآتي: **الراجح، الظاهر، الأوجه، الأشبه، الصواب، المذهب، يُفتى به، المعمول به، المختار**. وبهذه المفاهيم ـ التي شكّلت مع **الصحيح والمشهور** ومشتقاتهما العمود الفقري للخطاب الفقهي السائد ـ سننشغل أنفسنا في ما بقي من هذا الفصل.

الراجـح

لقد رأينا أن الترجيح هو المفهوم الأكثر عمومية، الذي يمثّل المسعى الذي يرجح فيه رأي من رأيين أو أكثر. وعلى هذا، عُودِلَ الترجيح بالتصحيح والتشهير، واستخدم لتلك المسألة بالارتباط بكلّ الفئات الأُخرى للمصطلحات الإجرائية. وهذا ما يوضح من ثَمَّ إشارة الحطاب إلى أن الترجيح يتحدد بمصطلح (لفظ) التشهير، أو المذهب، أو الظاهر، أو المفتى به، أو المعمول به[109].

الظاهـر

في الاستعمال الشرعي الاصطلاحيّ، يشير المصطلح إلى المعنى الذي يدركه العقل مباشرة لدى سماع مفردة معيّنة أو تعبير يحتمل معنيين أو أكثر. وباشتقاقه من جذر يفيد فكرة القوة، ينطبق الظاهر على المعنى السائد بين دلالات المفردة المتعددة، أي المعنى الذي يقفز إلى الذهن قبل بقية المعاني. وعادة ما أطلق هذا المصطلح مقابل كلمة نص، التي تشير إلى أُحادية الدلالة للقرآن والسُنّة[110].

---

(109) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36.

(110) أبو الوليد بن خلف الباجي، **كتاب الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973)، 43، 48؛ وعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء**، 4 مجلدات (أعيدت طباعته، =

وبقدر ما كان الأمر يتعلّق بالترجيح الشرعي، كان الظاهر يعني أيضاً الرأي الأقوى أو الأبرز بين رأيين أو أكثر، أو لم يكُن سوى الرأي القوي تمييزاً له من الرأي الضعيف. وقد خصّص النووي والرملي هذا المصطلح للموازنة بين آراء الشافعي. فحين يواجهان رأيين متعارضين منسوبين إليه ـ سواء أكانا كلاهما من نِتاج مذهبه الجديد أم كان أحدهما قديماً والآخر جديداً ـ كانا يستخدمان المصطلح ليشيرا به إلى الرأي الراجح[111]. وهذا بلا شكّ ما كانت عليه الحال دائماً في المذهب الشافعي قبل النووي، علماً أنه قد يكون شُجِّعَ على الاتساق في استخدام المفردة بسبب التأثير الكبير للنووي. وقد استخدم الفقيه الشافعي الأقدم، الشاشي (المتوفى عام 508/ 1114)، المصطلح لكلٍّ من آراء الشافعي وآراء أصحاب الوجوه، وأشهرهم ابن سُريج[112]. ففي إحدى المسائل، يتحدّث عن وجود رأيين من الآراء المحتملة، أحدهما لابن سُريج والآخر مجهول النسبة. وهو يميل إلى الرأي الأخير في هذا المثال، معلناً أنه ظاهر المذهب الشافعي، وأنّه تحديداً رأي المذهب الأقوى والأصح والأكثر اعتماداً[113]. وفي مسألة أُخرى، ينقل أيضاً رأيين محتملين، أحدهما ظاهر النص والآخر الأظهر[114]. وبالرَّغم من إمكان استخدام الشاشي للمصطلح بمعناه المعتاد، وهو تحديداً الرأي القائم على لغة قرآنية أو لغة سُنّة واضحة، فمن الأرجح أنه يشير إلى نص الشافعي، الذي هو الرأي المعتمد الأخير في أمر ما. ومعَ هذه الحقيقة، ظلَّ يرى أن الرأي الثاني أرجح.

ولا يبدو أن المالكيّة والحنابلة قد استخدموا هذا المصطلح كثيراً بقدر ما

= بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975)، II، 286؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 128؛ وإمام الحرمين المعروف بـ الجويني، **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1979)، 49؛ والسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، 124.

(111) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 42.

(112) الشاشي، **حلية العلماء**، I، و75، و89، و97 ـ 98، و99، و168، و181، و187، و190، و191؛ وVIII، 282.

(113) المرجع نفسه، VIII 282: «وهو الظاهر من مذهب الشافعي». وبشأن مسائل أُخرى معلنة بوصفها ظاهر المذهب، المرجع نفسه، I، 63، 140، 168، 206، 255.

(114) المرجع نفسه، VIII، 127.

استخدمه الشافعيّة والحنفيّة. فالمرداوي الحنبلي، مثلاً، لا يدرجه ضمن مصطلحات الترجيح في مذهبه، علماً أنه قد استخدمه هو وفقهاء حنابلة آخرونَ فعلاً من حين إلى آخر[115]. ويبدو أن الأمر نفسه كان قائماً في المذهب المالكي[116]. وضَعْف أهمّيّة هذا المصطلح في هذين المذهبين يمكن أن تعزى إلى حقيقة أنه لم يكن مرتبطاً بأقوال أي من الأئمة المؤسسين، كما كان الأمر مع الشافعية والحنفية. فالمذهبان الأخيران، بالمقارنة، يكثران من استخدام المصطلح، رابطين، كما رأينا، بينه وبين الفئة التي هي أكثر مرجعية في المذهب الحنفي، فئة ظاهر الرواية[117]. لكن استخدام هذا المصطلح ينحصر في فئة المذهب هذه، ولا سيّما حين تستخدمه النخبة. وحين يقرّ رأي ما بوصفه راجحاً، كان يوصف بأنّه أظهر (أقوى) الرأيين[118].

الأَوجَه والأَشبَه والأَصوَب

كانت هذه المصطلحات تستخدم أحياناً فقط، على مُدَدٍ متباعدة جداً. فقد كانت تفتقر إلى الدقّة الاصطلاحيّة النسبية لمصطلحي الصحيح والمشهور، بل إلى دقّة الظاهر والأظهر. كانت المعادل الأخير للمصطلحات السابقة الظنّيّة، مثل الأجود، التي كان الطحاوي الحنفي يستخدمها أحياناً[119]. وبوصف كلمة الأوجَه مصطلحاً غير متخصّص إلى حدٍّ، كانت تعني ببساطة أقوى الرأيين (أو أكثرهما)، تماماً مثلما يمكن أن يدل المرء على رأي بوصفه الأصح أو الأشهر أو الأظهر. لكن كان ثمة فرق. ففي حين كان من المرجّح أن يميّز الأشهر، ضمن المذهب الواحد، من الأصح، فإن استخدام الأوجه كان من هذه الناحية ملتبساً، إذ لا يبدو

(115) المرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 23، 27، ومتفرقات.

(116) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36.

(117) راجع الفصل 2، القسم II سابقاً. وبشأن استعمالاته في الفقه راجع مثلاً، أبا الليث السمرقندي، **فتاوى النوازل** (حيدر آباد: مطبعة شمس الإسلام، 1355/1936) 3، 11، 63، 84، ومتفرقات.

(118) السمرقندي، **فتاوى**، 78.

(119) الطحاوي، **المختصر**، 394، 440، ومتفرقات.

أنه كان يتضمن، كالمصطلحات الأُخرى، شجرة نسب رأي معيّن. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الأشبه، المصطلح غير المتخصِّص إلى حدٍّ ما الذي يشير إلى ما يشبه «الأكثر أو الأرجح»، كما في قول إن كذا وكذا أرجح الرأيين. والمصطلح الأكثر تخصُّصاً من بين هذا الثلاثي هو مصطلح الأصوب بالترافق مع صيغته المقبولة «أقرب إلى الصواب»[120]. وبالرَّغم من أنه أكثر تخصّصاً، يصبح باهت الدلالة حين يقارن بأشباهه، الصحيح، والمشهور.. إلخ. فابن تيمية يستخدمه بمعنى الأسلم أو الأصح، مثل قوله إن القياس الأسلم في المذهب هو كذا وكذا[121]. ويستخدمه الكاساني الحنفي بمعنى الأقرب، كما في تقويمه لرأي ما بقوله: «الأرجح أنه صحيح»[122].

المذهب

أشرنا في عدد من المواضع في هذه الدراسة إلى أن مصطلح المذهب حظي بمعانٍ مختلفة طوال التاريخ الإسلامي. وكان استخدامه الأقدم يقتصر على أن يدل على رأي أو آراء لفقيهٍ ما، كما في قولنا مذهب فلان وفلان في مسألة معيّنة هو كذا وكذا[123]. وفيما بعد، اكتسب المصطلح دلالة أكثر تخصُّصاً. فخلال مرحلة تشكل المذاهب وبعدها، استخدم ليشير إلى مجموعة الأحكام التي تخصّ مجتهداً كبيراً ما، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا. وفي مرحلة التشكل هذه، كان المصطلح يعني أيضاً الرأي الذي تبنّاه مؤسس ما وتبناه أتباعه، على أساس أن هذا الرأي تراكمي والتحامي النمو. وظهر مُلازِماً لذلك، إن لم يكن قبله، القول بوصفه كينونة متحدة بمعنى المذهب المتكامل الذي عَدَّ الفقهاء الأفراد أنفسهم ينتمون إليه. وهذا كان المعنى الشخصي للقول، بالمقارنة بالمعنى المحض للقول الذي عبّر عنه بوصفه الولاء للمذهب عموماً.

وكان هناك في الأقل معنى آخر مهمّ للمصطلح يستحق اهتمامنا هنا، وهو

(120) الكاساني، **بدائع الصنائع**، I، 31.

(121) البعلي، **الاختيارات الفقهية**، 150.

(122) الكاساني، **بدائع الصنائع**، I، 31: «وهذا أقرب إلى الصواب».

(123) راجع مثلاً الشافعي، **الأم**، II، 102، 113، 136، 163 ومتفرقات.

تحديداً، القول الفردي، المقبول بوصفه الأكثر مرجعية في مجموعة أقوال المذهب. فمن أجل تمييزه من المعاني الأُخرى لكلمة مذهب، سنخصّص له التعبير المركّب قول المذهب.

وبسبب ندرة مصادر المرحلة المبكرة، من الصعب أن نثبت أصول الاستعمال الأخير هذا. لكن من المؤكّد أنه أصبح راسخاً بحلول منتصف القرن الخامس/الحادي عشر. ومن ثَمَّ لا بدّ أن تكون نشأته في وقت ما خلال القرن السابق أو نحوه، إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل منتصف القرن الرابع/العاشر، قبل أن تصل المذاهب إلى النضج بوصفها كيانات مذهبية.

وبهذا المعنى المذهبي، كان مصطلح مذهب يعني الرأي المتبنّى بوصفه أكثر ما يعتمده المذهب من الآراء. وبخلاف الصحيح والمشهور، لم يكن هناك معايير معينة أو ثابتة لتحديد حقيقة قول المذهب، إذ يمكن أن يقوم على قَبول عام على أسس التصحيح، أو التشهير، أو بعض الأسس الأُخرى. ومع ذلك، كان ممكناً أن يكون قول المذهب مختلفاً، مثلاً، عن قول ما صحيح(124). لكن أكثر السِّمات جوهرية لقول المذهب ظلّت هي قَبوله العام بوصفه الرأي المعتَمَد أكثر من غيره في المذهب، يدخل في ذلك ممارسته وتطبيقاته الواسعة الانتشار في المحاكم والفتاوى. وينبغي أن يميّز هذا النوع من الرأي من المشهور، من جِهة أن الأخير يُعَدّ واسع الانتشار بين أكثر الفقهاء المنتسبين إلى مذهب ما لا كلّهم. وهذا ما يوضح لماذا لم يستطع رأي منافس آخر أن يرجح على رأي المذهب.

كانت السِّمة المميّزة لقول المذهب هي مكانته بوصفه الرأي المعياري في التطبيق والعُرف الشرعيين. وهذا بالضبط ما شكّل الصِّلة العضوية بين الفتاوى وقول المذهب ـ لكون الفتاوى انعكاساً للتقاضي والاهتمام الشرعي بالحياة الاجتماعية الدنيوية(125). وتعليق الحطاب على الأمر يعبّر بكلّ وضوح عن هذه الصِّلة: فهو يشير إلى أن مصطلح «المذهب» استخدمه الفقهاء المتأخرون في كلّ المذاهب للإشارة إلى الآراء التي تتضمّنها الفتاوى. كما أشار بصورة معكوسة، إلى أن أيّ

(124) المرداوي، **تصحيح الفروع**، I، 50 ـ 51.

(125) هذا ما أوضحه حلاق في «من الفتاوى إلى الفروع»، 31 ـ 38.

فتوى تصدر على غير أساس قول المذهب يجب أن ألاّ تُعْتَمَدَ[126]. وفي بيانات الحطاب هذه، لا بدّ من الإشارة إلى أمرين مهمّين: الأول، أن الصِّلة بين الإفتاء ومصطلح مذهب ظهرت بين المتأخّرين، لا بين المتقدّمين، أي الفقهاء الأوائل الذين نشطوا بين القرنين الثاني/الثامن، والرابع/العاشر، أي المدّة التي تشكلت فيها المذاهب[127]. والثاني، أن الإفتاء يحدِّد مجموع أقوال المذهب في أيّ مذهب.

لكن كيف كان الفقيه يعرف أيّ رأي يشكل الأساس القياسي للفتاوى أو قول المذهب؟ أصبح هذا من أكثر الأسئلة إلحاحاً، مشكّلاً تحدّياً للفقهاء المتأخّرين الذين كان تحديد القول المعتَمَد أكثر من غيره أمراً جوهرياً عندهم. والنووي يقدّم جواباً بقوله:

> واعلم أن كتب المذهب فيها اختلاف شديد بين الأصحاب بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون ما قاله مصنّف منهم هو المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة، فلهذا لا أترك قولاً ولا وجهاً ولا نقلاً ولو كان ضعيفاً أو واهياً إلا ذكرته إذا وجدته إن شاء الله تعالى مع بيان رجحان ما كان واجباً وتضعيف ما كان ضعيفاً وتزييف ما كان زائفاً، والمبالغة في تغليط قائله ولو كان من الأكابر. وإنما أقصد بذلك التحذير من الاغترار به، وأحرص على تتبّع كتب الأصحاب من المتقدّمين والمتأخّرين إلى زماني من المبسوطات والمختصرات، وكذلك نصوص الإمام الشافعي صاحب المذهب رضي الله عنه فأنقلها من نفس كتبه المتيسرة عندي كـ **الأم** و**المختصر** و**البويطي** وما نقله المفتون المعتمدون من الأصحاب، وكذلك أتتبع فتاوى الأصحاب ومتفرقات كلامهم في الأصول والطبقات وشروحهم للحديث وغيرها وحيث أنقل حكماً أو قولاً أو وجهاً أو طريقاً أو لفظة لغة أو اسم رجل أو حالة أو ضبط لفظة أو غير ذلك وهو من المشهور أقتصر على ذكره من غير تعيين قائليه لكثرتهم[128].

(126) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 24، VI، 91.

(127) تقسيم المدَد هذا، الذي حدده بحثنا المستقل لنشوء المذهب وبناء المرجعية، يُوافِقُ التمييز التقليدي بين الفقهاء «المتقدِّمين» و«المتأخّرين». راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1282.

(128) النووي، **المجموع**، I، 4 ـ 5.

ولم يطل العمر بالنووي بما يكفي لإكمال مشروعه الطامح، إذ لم يكن قد أكمل إلا ثلثه حين وافته المنيّة. لكن لكي يعرف قول المذهب في كلّ مسألة، رأى أنه مضطر للتثبّت من الغالبية العظمى مما عدَّهُ أكثر المؤلّفات المتقدّمة والمتأخّرة أهمية. وما يتوارى بين سطور هذا النصّ هو الافتراض الجوهري القاضي بأن على المرء، لكي يحدد أساس الإفتاء، أن يعرف حقيقة الرأي المقبول بوجه عام. وفي الفصل الأخير، سنرى أن الفقهاء، في كتبهم، كانوا يراجعون الآراء الفقهية باستمرار، عازلين الآراء التي خرجت من التداول، ومضمّنين تلك التي أضحت ذات صِلة بالممارسة الشرعية. إذ إنّ المعرفة الوثيقة بمحتويات كتب الفقه التي كتبت عبر القرون كان بوسعها هي وَحدَها أن تميط اللثام عن الآراء التي بقيت قيد التداول، أي قيد الممارسة، والتي أُهمِلَتْ. وهذه المعرفة بالضبط هي التي غدت تشرئبُّ لها الأعناق، ولهذا كان موضوع الخلاف بهذه الأهمية. وكانت دراسة الخلاف هي الوسيلة التي توصل بها الفقهاء إلى معرفة قول المذهب. فكثيراً ما روي أن طلاب الفقه، مثلاً، كانوا يدرسون الفقه مذهباً وخلافاً، على يد شيخ معيّن. والفقيه المالكي ابن عبد البرّ يؤكد أن على المرء لكي يُصبح فقيهاً أن يكون عالماً بالخلاف، لأن هذا كان بامتياز الوسيلة التي يستطيع الفقيه بها أن يحدّد الآراء التي تمثّل الآراء المرجعية للمذهب[129].

وبالرَّغم من أن تحديد قول المذهب كان بحثاً استقرائياً أكثر مما هو عمل تأويلي ـ معرفي، أدّى بالضرورة إلى بعض الصعوبات، التي لا تختلف عن تلك التي واجهها الفقهاء في تقرير الأقوال الصحيحة والمشهورة. وفي مسعًى فذّ، أبلى النووي بلاء حسناً في هذا الموضوع، بما يوضح مكانته ومنزلته المرجعية في المذهب الشافعي. ومع ذلك، يقال إنه هو والرافعي قد أخطآ في نحو خمسين مسألة، زعما أنها أقوال المذهب في حين اعتقد كثيرون أنها ليست كذلك[130]. والمسألة الآتية من فتاوى تقي الدين السبكي تضفي مزيداً من الوضوح على اللايقينية الضمنيّة:

(129) ابن عبد البرّ، **جامع بيان العلم**، II، 43 وما يليها.

(130) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 38.

قال الشيخ الإمام رحمه الله: هذه مسألة تقع كثيراً للقضاة في أموال الأيتام وهي أن يموت اثنان ولأحدهما دين على الآخر ولكل منهما أيتام فيدعي وليّ الصبي المستحق على وليّ الصبي الذي عليه الحق ويقيم البيّنة هل يوقف الحكم إلى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا؟ قال القاضي الحسين يحتمل وجهين؛ قال الرافعي إن قلنا بوجوب التحليف فينتظر إلى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وإن قلنا بالاستحباب فيقضي بها، انتهى كلام الرافعي. والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب أنه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فإن تركة الذي عليه الدين قد تضيع أو يأكلها ورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البيّنة مشكل ولا سيما ونحن نعلم أن الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه إنما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك. وهذه المسألة لم يذكرها إلا القاضي الحسين تخريجاً منه وتبعه مَن بَعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وأنه يحكم الآن بما قامت به البيّنة ويؤخذ الدين للصبي الذي ثبت له[131].

لاحظ هنا التردّد في تحديد قول المذهب. فالسبكي يحدّد مباشرة تنفيذ الحكم بوصفه قول المذهب، في حين أنه يقرّ أيضاً في الوقت نفسه بأنّ من يُدقّق في الأمر، سيجد أن للرأي المخالف المكانة نفسها. أما السبكي فلا يصل به الأمر حتى إلى زعم أنّ من يرى الرأي الأخير يكون مخطئاً.

مهما يكن من أمر، فإن كلمة مذهب كانت تستعمل، حين تشير إلى رأي فردي، لتحديد الحكم الذي يحكم مسألة بعينها. وكان معيار الوصول إلى هذه المكانة هو القبول العام وحقيقة كونه عرفاً قياسياً في المذهب. لكن قبل المضي في مناقشة المصطلحات الثلاثة الباقية، المتصلة اتصالاً وثيقاً بقول المذهب، يجدُرُ بنا أن نلقي نظرة على بعض الاستعمالات السياقية لهذا المصطلح:

1 ـ على الصحيح من المذهب ـ تعبير يشير إلى ما هو مقبول بوجه عام عند مجموعة من الأفراد المستقلين على أنه الصحيح في المذهب بوصفه مجموعة من الآراء الفقهية. لاحظ هنا أن فئة الصحيح تُشرعن بطريقة مزدوجة: فهي من جِهة، الترجيح التأويلي للأدلّة النصّية وحالات القياس

(131) السبكي، **الفتاوى**، I، 324.

الشرعي، ومن جِهة أُخرى، التأييد الشامل من المنتسبين إلى المذهب، القائم بحد ذاته على ترجيح فقهي. وقد يظهر التعبير على نحو أقل تكراراً بالصيغة المختلفة قليلاً «على المذهب الصحيح»(132).

2 ـ اقتضاء المذهب، على النحو الأكثر تكراراً لما يقتضيه المذهب، أي الذي يمليه المذهب. والمثال الآتي يوضح استخدام هذا التعبير: في مسألة تتعلّق بالتقيد بالطهارة، رأى ابن الصباغ أن المذهب يفرض عدّ هذا التقيد شرعياً ملزماً، لكن التعليل الشرعي يملي ألا يُعَدّ ملزماً. والواضح أن رأي المذهب هنا لم يقم على القياس المنهجي، بل بالأحرى قام على اعتبار آخر ربما كان الاستحسان أو الاستصلاح(133).

3 ـ قياس المذهب، القياس المعياري المرجعي لمسألة معيّنة(134). تأمل المثال الآتي، من أحد المصادر الحنبلية: «هل يصح للقاصر أن يكون وصياً؟ في المسألة وجهان. قال القاضي: قياس المذهب الصحة؛ لأن أحمد نص على صحة وكالته، وعلى جواز بيعه إذا كان مأذوناً له»(135). وبقبول أقوال ابن حنبل أساساً مرجعيّاً للمذهب، أصبحت أساساً لأيّ مسألة يمكن النظر إليها بوصفها تتمتّع بالصفات التي تُسَوِّغ ترحيلها بالقياس. لكن مرجعية قياس المذهب لم تَعُد شاملة أو ملزمة أكثر من الصحيح أو المشهور أو رأي المذهب نفسه. وفي هذه الحالة بالذات، رفض ابن قدامة، أحد الحنابلة الرواد، هذا القياس جملة وتفصيلاً وعَدَّ توصية القاصر بإرث أمراً غير مشروع(136).

(132) راجع مثلاً الشاشي، **حلية العلماء**، IV؛ 113، VIII، 177، 265 ومتفرقات؛ والبعلي، **الاختيارات الفقهية**، 15، 21؛ وأبا علي أحمد بن محمد الشاشي، **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، 120.

(133) الشاشي، **حلية العلماء**، I، 193.

(134) الزركشي، **الشرح**، II، 544؛ VII، 412.

(135) ابن اللحام، **القواعد**، 24.

(136) المرجع نفسه. راجع أيضاً الشاشي، **حلية العلماء**، I، 94.

4 ـ ظاهر المذهب، القول السائد في المذهب[137].

5 ـ مشهور المذهب، القول المقَرّ بوصفه مشهوراً عند جماعة المذهب مجتمعة[138].

6 ـ ليس بمذهب (يعني حرفياً أنّه ليس قولاً من أقوال المذهب)، تعبير استخدم لصرف النظر عن القول بوصفه يقصر عن بلوغ شروط القول القياسي للمذهب، ولو كان صحيحاً[139].

يُفتى به، وبه يُعمل

لقد رأينا أن قول المذهب حظي بمكانة مرجعية بحكم أن هذا النوع استخدم في الغالب أساساً للإفتاء. فالرملي الشافعي يعلن أن أهم مهمة للفقهاء هي تحديد الأقوال المطبَّقة في المذهب بصورة منتظمة (متداولة) في الإفتاء لأنّ هذا سيحدّد أقوال المذهب المعتَمَدَة[140]. وفي الكتاب الذائع الصيت **ملتقى الأبحر**، عَدَّ الحنفي الحلبي مهمته الأساسية هي تحديد أي الأقوال أكثر مرجعية. ويتبيّن أنه بعد الصحيح والأصح، تكون أرجح الأقوال هي «المختارة للفتاوى»[141]. وفي المذهب المالكي، كانت فئة المشهور المرجعية تتحدّد جزئياً بالإفتاء الشائع. ويؤكّد الحطاب أن التشهير يتحدّد، من بين ما يتحدّد به، بما يُفتَى به من الأقوال التي غالباً ما يتبناها المُفتون[142]. ومن المهم هنا، ولو اضطررنا إلى التكرار، أن نستعيد إفادة ابن عابدين، التي عبّرت عن ممارسة مذهبه الممتدة قروناً:

ليس كلّ (رأي) صحيح يُفتى به؛ لأنّ الصحيح في نفسه قد لا يُفْتى به لكون غيره أوفق، لتغيّر الزمان وللضرورة ونحو ذلك. فما فيه لفظ الفتوى يتضمّن شيئين، أحدهما: الإذن بالفتوى به، والآخر: صحّته؛ لأنّ الإفتاء به تصحيحٌ له،

---

(137) الشاشي، **حلية العلماء**، I، 63، 140، 168، 255، ومتفرقات.

(138) السبكي، **الطبقات**، VI، 193.

(139) الشاشي، **حلية العلماء**، I، 140، 187، 188، 192؛ IV، 67 ـ 68 ومتفرقات.

(140) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 36 ـ 37.

(141) الحلبي، **ملتقى الأبحر**، I، 10؛ II، 194، 202، 207، 210، 211 ومتفرقات.

(142) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36.

بخلاف ما فيه لفظ الصحيح أو الأصحّ مثلاً[143].

يُقابِلُ ذلك أنَّ القواعد المطبَّقة، أو المعمول بها، كانت تكتسب أهمية كبيرة، بوصفها المبدأ المعتمد لدى المذهب. فالمفتى به، شأنه شأن المعمول به، شكَّل القاعدة الأساسية للتشهير في المذهب المالكي[144]، وهو الافتراض القائل إنّ الآراء المرجعية لمالك وابن القاسم والمجتهدين المتأخّرين تشكّل في مجموعها الممارسة الشرعية السائدة. وفي تعقيب الرملي الشافعي على منهج النووي، لم يضمِّن، ظاهرياً، في كتابه سوى الآراء التي كان لها الغلبة في الاستخدام، وحيثما أورد رأياً ضعيفاً كان ينبّه القارئ على هذه الحقيقة، عبر التمييز بين النوعين[145]. وفي المذهب الحنفي كان قول المذهب يربط عضوياً بين الفتوى والعمل (الممارسة). وما كان لأيّ فتوى أن تُعَدّ مُلزمة أو، في الأقل، معتَمَدَة، ما لم تُعزز بممارسة شرعية للأمة (عليه عمل الأمة)[146]. وقد أوجز ابن حجر الهيتميّ القضية برمتها حين قال إن عبارة «عليه العمل» صيغة ترجيح استخدمت لتحديد الأقوال الصحيحة والمعتمدة[147]. وعلى النقيض من ذلك، فإن القول الذي لا يُلجأ إليه في الممارسة الشرعية، يصبح باطلاً، ومن ثَمَّ مهملاً، إن لم نقل غير ضروري البتة. ولدى الحديث عن التأليف، يرى الطوفي أن الفقيه ـ المصنِّف لايجوز له أن يدون الأقوال غير المرتبطة بالممارسة، لأنها «ليست ضرورية»[148].

وما دامت الممارسة كانت تتغير بين منطقة وأُخرى، فإن القول الذي يُعتقد أنه حقّق انتشاراً واسعاً في منطقة ما، ربما لم يكن كذلك في منطقة أُخرى، وهو

(143) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 38 ـ 39.
(144) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36.
(145) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 9.
(146) الحصكفي، **الدر المختار**، I، 72 ـ 73. راجع أيضاً ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 38.
(147) ابن حجر الهيتميّ، **الفتاوى الكبرى الفقهية**، 4 مجلدات، (القاهرة : عبد الحميد أحمد الحنفي، 1938)، IV، 293.
(148) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، III، 626: «إذ ما لا عمل عليه لا حاجة إليه».

عنصر إضافي في الخلاف بشأن أيّ الأقوال عُدَّ معتمداً في المذهب وأيها ليس كذلك. ولعلّ المعالجة المالكية لهذه القضية خير ما يوضح الإشكالات المصاحبة. ويبيّن ابن فرحون أن الصيغة المستخدمة عموماً وهي «الذي جَرَى به العمل في هذه المسألة» لا يمكن تعميمها لتشمل جميع البلاد التي يسود فيها مذهب ما. والواقع أنَّ صيغة كهذه يمكن أن تكون قابلة للتطبيق في المنطقة أو الجهة التي كان العمل جارياً. ويتابع ابن فرحون أنّ هذا يفسّر محاولة الفقهاء تقييد سريان مفعول الصيغة من خلال رفدها بتعابير من قبيل (في بلد كذا). من جِهة أُخرى، لو لم يقيدوا الصيغة لقيل عن القول إنه قابل للتعميم من حيث التطبيق. فالتعميم المتضمَّن للقول كان في حدّ ذاته حجة تؤيِّد ترجيحه بوصفه قولاً معتَمَداً للمذهب حيثما احتُكِمَ إليه. ويؤكّد ابن فرحون أيضاً أن مبدأ المرجعية القائم على العمل الجاري يُعَدّ مقبولاً كذلك لدى الشافعيّة[149]. وربما يكون قد أضاف إليهم الأحناف الذين، كما رأينا سابقاً، وسنرى لاحقاً في الفصل التالي، شددوا بقوة على العمل الجاري بوصفه عنصراً شرعياً. من جهة أُخرى، يبدو أن الحنابلة كانوا أقل تشديداً على هذا العنصر من سائر المذاهب الأُخرى، إذا ما انطلقنا في حكمنا من كتبهم التي تظهِر تكراراً أقل في الإحالة الصريحة على العمل الجاري؛ لكن هذا يبقى صحيحاً في سائر الأحوال. ففي **منتهى الإرادات** لابن النجار، يرى ما (عليه العمل) عنصراً له الرجحان، مكافئاً للتصحيح والتشهير[150].

المختار، والاختيار

يُعَدّ استخدام مصطلحي المختار والاختيار والفعل اختار، أقل نسبياً[151]،

(149) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 49.

(150) ابن النجار، **منتهى الإرادات**، I، 6.

(151) في معظم المؤلّفات، تظهر هذه المصطلحات فعلاً أقل من المصطلحات الإجرائية الأخرى. وهي مع ذلك، تستخدم استخداماً متكرّراً في كتب قليلة جداً نسبياً، حتى إنّها تتجاوز التكرُّرَ الذي تستخدم به مصطلحات مثل الصحيح والأصح؛ راجع مثلاً، **الشرح**، للحنبلي الزركشي، I، و290، و299، و300، و301، و304، وفي مواضع أُخرى من الكتاب.

وهي تعني تباعاً مفهومي المختار والاختيار المشتقّين من الفعل اختار[152]. إن المعاني الضمنية التي هي أكثر وضوحاً لهذه المصطلحات يمكن اختزالها في معنيين، أولهما أن الفقيه الذي يقال إنه اختار أو حدّد اختياره ليس هو من كوّن رأياً في الأصل، بل قال به بعد أن أخذه، على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، عن فقيه آخر هو من صاغه. وهذا هو المغزى الأساسي لعبارات من قبيل أن «أبا حنيفة رأى هذا الرأي أو ذاك، وهذا اختيار المُزني»[153]، وهي عبارات تزخر بها كتب الفقه. وثانيهما أن «الاختيار»، أو أياً من مُشاكِلاتِهِ، يفترض ممارسة يمكن بموجبها لرأي ما أن يُعَدّ مرجّحاً على آراء أُخرى. ومن ثَمَّ ففي الكتب ذات الصبغة الفقهيّة جوهرياً يروى أن الوجه، الرأي، الذي صاغه ابن سُريج شكَّل اختياراً للقاضي أبي الطيب الطبري، تماماً مثلما اختار المُزني أحد آراء أبي حنيفة[154]. لكن نسبة الرأي لم يُشر إليها أحياناً، إذ يكتفي المؤلف بالقول إنه اختاره، أو رآه، فقيه مشهور[155].

إن ذلك الاختيار، مع تنوّعاته التي تضاهي صيغ الترجيح، واضح تمام الوضوح. وإن استخدام أيّ منها، مع رأي ما، يعني ببساطة أن الفقيه الذي اختارَ هذا الاختيار عَدَّ هذا الرأي مرجحاً[156]. وفي **المختصر** استخدم خليل هذه

---

(152) هذا ما ينبغي تمييزه بوضوح من مصطلح التخيّر المشابه إلى حد كبير، الذي كان يعني في مرحلة ما قبل الحداثة الجمع الانتقائي للمذاهب الفقهيّة والآراء التي تتبنّاها مجموعة من الفقهاء، دون أن تكون منتسبة بالضرورة إلى المذهب نفسه. يُراجَع وائل ب. حلاق، «التلفيق»، **موسوعة الإسلام**، X، 161.

(153) راجع الحاشية الآتية.

(154) الشاشي، **حلية العلماء**، VIII، 266، 273. راجع أيضاً، المرجع نفسه، IV، 278، 377، 424، 467.

(155) المرجع نفسه، I، 105، 155، 156، وفي مواضع أُخرى من الكتاب؛ وقاضي خان، **فتاوى**، I، 178، 204، وفي مواضع أُخرى من الكتاب؛ وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 16 ـ 17.

(156) سنرى أنّ الترجيح جزء رئيس من الاختيار. مع ذلك، استخدم المصطلح، في أمثلة نادرة، ليعني اختياراً بين رأيين لهما القوة نفسها. على سبيل المثال، إن لم يستطع الفقيه أن يحسم الترجيح في واحد من رأيين للشافعي، فعليه، كما قيل، أن يختار أحدهما على أية حال، ويوصَف هذا الإجراء بالتخيير. راجع **المعتمد**، للبصري، II، 861. راجع أيضاً كيف يستخدم ابن فرحون هذه المصطلحات في الديباج 82 بصورة متبادلة.

التنوعات بصفتها وسائل ترمي إلى إظهار غلبة بعض الآراء على آراء أُخرى. كما أنّ لها في خطابه مكانة مساوية لمصطلحات أُخرى مثل الترجيح والأرجح والأظهر والصحيح والمشهور[157]. وإذا راعَيْنا الرؤية الذاتية التي طغت على المصطلحات المشهورة، فإن مصطلحي الاختيار والمختار يُعَدّان نسبيين. ولذلك غالباً ما كان خليل يشير إلى أن الرأي الذي اختارَهُ فقيه سابق رُجِّح برأي آخر عَدَّهُ الفقيه مرجّحاً[158]. وفي السياق نفسه، فضَّل بعض الفقهاء الاشتغال في حقل الاختيار بدلاً من الحقول الأُخرى كالتخريج والترجيح والتصحيح والتشهير. وقد ذكر أن المالكيين المازري وابن رشد، والحسن اللخمي (ت478/ 1085) خصوصاً، انهمكوا بشدة في هذا الحقل، لأنهم، كما قيل، كانوا مجتهدين مؤهلين للترجيح[159].

إن القدرة على الترجيح، الذي يتطلّب قدراً كبيراً من الاجتهاد، غالباً ما ارتبطت بالاختيار. وفي هذا السياق، تُعَدّ ملاحظة ابن أبي شامة غنيّة عن الشرح، فهو يرى أن من يتأمّل كتاب النووي **شرح المهذَّب**[160]، يتبيّن أن الرجل قد بلغ مرتبة الاجتهاد دون ريب، ولا سيّما في ضوء حقيقة كون اختياراته مستقلّة عن المذهب. ولا يمكن هذا النمط من الفعل أن يكون إلا على يد مجتهد[161]. وقد نقل الشيء نفسه عن الفقيه المالكي ابن خويز منداد والشافعيين محمد بن نصر وسراج الدين البلقيني الذين انحرفوا في اختياراتهم عن الأقوال المعتَمَدَة لمذاهبهم[162]. فالخروج عن أقوال المذهب لم تكن دائماً مسألة اختلاف طارئ في قضايا فقهيّة محدّدة. فعندما تعمَّد محمد الجويني، أبو إمام الحرمين، أن يبتعد عن

---

(157) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 34 ـ 35.

(158) المرجع نفسه.

(159) المرجع نفسه، I، 35، 40 ـ 41. راجع أيضاً ابن فرحون، **الديباج**، 87، مقترناً بإبراهيم ابن عبد الصمد التنوخي (ت. بعد 526/ 1131) الذي قيل إنّه عُنِيَ بالاختيار والترجيح، لأنه اجتاز مرتبة التقليد.

(160) أي **المجموع** الذي يأتي **شرح المهذب** عنواناً فرعياً له.

(161) ذكره السيوطي، **الرد**، 193.

(162) المرجع نفسه، 192 ـ 93؛ والنووي، **تهذيب**، I، 94؛ وابن قاضي شهبة، **طبقات**، IV، 50.

أقوال المذاهب[163]، قيل إنه كانت له اختيارات معارضة لأقوالها المعتَمَدَة، ولذلك عُدَّ مجتهداً متخيراً[164].

VII

أظهرت المناقشة السابقة أن المصطلحات الإجرائية قد تطوّرت استجابة لتعددية القواعد الشرعية والتباسها. فالمصطلحات الإجرائية لها غاية واحدة عموماً، هي تحديد القول المعتَمَد في أيّ قضية معروضة، بحيث يساوي في الواقع اختزال التعددية في قولٍ واحد. وعلى المستوى المعرفي، يبدو هذا التحديد، زيادةً على اللغة التي يعبّر عنها، نقيضاً ثنائياً للاجتهاد. فإن كانَ هذا الأخير قد خلق التعددية، فإن الأول حاول قمعها أو، في الأقل، تقليصها إلى الحدّ الأدنى. إذن، فالاجتهاد رُبط سببياً بالمصطلحات الإجرائية لأنه كان لها بمنزلة المولِّد التاريخي والمعرفي.

وتطوّر علم المصطلحات أيضاً تطوّراً مصاحباً للتطوّر الهائل في التاريخ الفقهيّ الإسلامي، أي مع ظهور المذهب بوصفه كياناً مذهبياً متكاملاً. وقبل ظهور المذهب كان الفقهاء، بوصفهم قضاة ومستشارين فقهيين، يلجؤون إلى أية مجموعة من الأقوال المفضلة لديهم دون أن يكونوا مُقَيَّدينَ بمذهبٍ بعينه؛ وهذا ما عُرِضَ بإسهاب في الفصلين الثاني والثالث. لاحقاً، على أية حال، عندما بلغ المذهب مرحلة النضج، كانَ على الفقهاء أن يقتصروا على الأقوال المقَرّ بها على أنها أقوالٌ معتَمَدة للمذهب. ولكن عند تلك المرحلة من التطوّر، ظهرت الحاجة إلى تصنيف المراتب في الآراء المتنافسة. هذا التصنيف، أو، بصورة أدق، هذا التفويض المرجعي، استلزم تطويراً في ما أطلقنا عليه اسم المصطلحات الإجرائية. وقد رأينا أن الفوراني (ت461/ 1068) عُدَّ من الفقهاء الرواد الذين أخذوا على

---

(163) راجع الفصل الثالث، القسم II، سابقاً.

(164) السيوطي، **الرد**، 190. وللوقوف على فقهاء آخرين عرفوا باختياراتهم، راجع ابن الفراء، **طبقات**، II، 163؛ وابن قاضي شهبة، **وطبقات**، I، 57، 319؛ وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 32.

عاتقهم تقليب وجوه الآراء في مسعى منه لتولي التصحيح[165]. ولا شكّ في أنّا لا نستطيع أن نتبنّى هذه الرواية في معناها الظاهري، ذلك أننا نعرف أنّ هنالك آخرين انهمكوا في هذا الحقل قبل ولادة الفوراني بزمن. ويُذكر أيضاً أن محمد بن ورقة البخاري (ت385/ 995) دأب على تبنّي الآراء الوجوه التي عَدَّها صحيحة[166]. وثمّة فقهاء، في مراحل أقدم، من شتى الأطياف والاتجاهات، كانوا قد ميّزوا فعلاً بين الأقوال، وعدّوا بعضها، ولو على نحوٍ نادر، مرجّحاً[167]. ولكن ليس من قَبيل المصادفة أن يلتزم الفوراني صراحةً، والبخاري ضمنيّاً، التحديد الأقدم للصحيح؛ وليس مصادفة أيضاً ألاّ ينخرط في هذا الحقل الفقهاءُ الذين سبقوا البخاري، لأنه عمل تأويلي ممنهج، وسابق لتطوّر المذهب.

وثمّة معلم بارز يتمثل في غموض المصطلحات الإجرائية بالذات، وقد نشأ ذلك رداً على غموض الأحكام الشرعية. ولقد بيَّنا على نحوٍ حاسم، كما أعتقد، أن هذه المصطلحات قد انغمرت بفعل استخدامات متعددة المستويات كان لها أن تجعل الصيرورة المرجعية ونتاجها أداء ذاتياً محضاً. وليس من المبالغة أن نعتقد أنّ الفقهاء ربما فضلوا تطوير معايير موضوعية يمكن من خلالها تحديد القول المعتَمَد في أيّة قضية معروضة. بمعنى آخر، ما أود الإشارة إليه هو أنه إذا كان الفقهاء قد أخفقوا في تحديد معايير كهذه، فليس ذلك ذلك لأنهم لا يريدون ذلك، بل إن إخفاقهم في التوصل إلى هذه المعايير الموضوعية كان (رحمة) حَسَب تعبيرهم، لأنه كان سيختزل الخلاف الفقهي في أية قضية في قولٍ معتَمَدٍ واحد. إن الاختلاف في الرأي، الذي نجم عن هذا الإخفاق، قد سمح للشريعة الإسلامية بمواكبة التغيير، وهو الموضوع الذي سنتناوله باستفاضة في الفصل الأخير.

---

(165) السبكي، **طبقات**، III 225؛ وابن قاضي شهبة، **طبقات**، I، 266. وراجع الفصل الثالث، القسم II، سابقاً.

(166) السبكي، **طبقات**، II، 168.

(167) راجع مثلاً، الطحاوي، **مختصر**، 394، و440، ومواضع أُخرى من الكتاب.



الفصل السادس

المفتي والفقيه ـ المصنِّف والتجديد الفقهي

I

ليس همّنا الأول هنا تبيان أن الشريعة الإسلامية مرَّت بتغيرات في مراحل مختلفة من تاريخها أو في مناطق معيّنة تخضع لولايتها؛ مع أن هناك مسوّغاً كافياً لِفِعل ذلك، لأنّ الثقافة الإسلامية الحديثة ظلّت تنكر صراحة، حتى وقت قريب، أن تكون هذه الشريعة قد مرّت بأيّ تطوّر مشهود، فما بالك بتطوّر جوهري بعد مرحلة التكوين والتدوين. بل سننطلق متجاوزين الحدود الضيّقة لهذا الموضوع لنركّز على كيفية حدوث التغيير ومن هم المخوّلون إنجاز هذه العملية آنذاك. فمن خلال تفسير كيفيات التغيير الفقهي، يستطيع المرء أن يثبت، من باب أَوْلى، لا حدوث التغيير الفعليّ فحَسْبُ، بل أيضاً أنّ وسيلة التكيّف معه تمثّل ملمحاً جوهرياً، وبنيوياً حقّاً، للشريعة الإسلامية.

وقبل أن نمضي أبعد، من الملائم إيراد ملاحظة أوّلية، لكنّها مهمة، هي أن الفقهاء المسلمين، والثقافة الفقهية الإسلامية بوجه عام، لم يَعوا التغيير الفقهي بالمعنى الملموس للكلمة فحَسْبُ، كما سنرى، بل وعوا أيضاً التغيير بوصفه أحد الملامح المميزة للشريعة. فالمجتمع (وكذلك الحال مع الفرد) قد يعاني ظاهرة ما وقد يُسهِمُ فيها بفعالية، ومع ذلك لا يتمكن من التعبير عن هذه التجربة على نحوٍ واعٍ، ويظلّ مِن ثَمَّ غير مدرك للعمليات الجارية في هذا المجتمع. ومن المؤكد أن

ذلك لم يكن حال التغيير الفقهيّ في الإسلام، فلقد كان لدى الفقهاء المسلمين وعي دقيق لحدوث التغيير الفقهيّ والحاجة إليه، وعبّروا عن هذا الوعي بعباراتٍ مأثورةٍ، نحو «تغير الفتوى بتغير الزمان» أو عبر الرأي غير الملتبس الذي مفاده أنّ الفقه عرضة للتعديل بحسَبِ تَغيّر الزمان أو تغيّر أحوال المجتمع[1].

II

من الضروري في أثناء تحديدنا لكيفيات التغيير الفقهي والقائمين عليه، وهو بؤرة اهتمام هذا البحث، أن نميّز بين أهم أربعة أدوار شرعية سادت الثقافة الإسلامية الفقهية. وهي تحديداً القاضي والمفتي والفقيه ـ المصنِّف والأستاذ. ونادراً ما وجدت هذه الأدوار بعضها بمعزل عن بعضٍ. فالفقيه قد يجمع بين دَورينِ أو ثلاثة أدوار وربما جمع بينها جميعاً، دع عنك غيرها من الأدوار الثانوية المساعدة[2]. والمذهل أنه بعد القرن الثاني/ الثامن كان أساطين صنعة الفقه عادة ما يبرعون أو، في الأقل، ينجحون في تمثيل الأدوار الأربعة جميعاً. وعموماً لم تكن مهنة الفقيه تُعَدُّ مكتملة دون أدائه جميع هذه الأدوار، مع أن دور القاضي لم يكن لدى عدد من مشاهير الفقهاء شرطاً مسبقاً للنجاح. ونرى المثال النموذجي لكمال الصنعة لدى كمال الدين بن الزملكاني (توفي727/ 1326) الذي عُدَّ في أواخر حياته رأس الشافعية في الشامّ، ويقال إنه برع مفتياً وأستاذاً وإنّه ولي القضاء في حلب وصَنَّف عدداً من الكتب الفقهية[3]. ويَصِحُّ هذا الوصف أيضاً في سيرة ابن سُرَيْج[4]

---

(1) للوقوف على نقاش معمق لهذا الموضوع، راجع ابن قيِّم الجَوزية، **إعلام الموقعين**، III، 14 ـ 70 و110، وما يليها. وراجع أيضاً فتاوى قاضي خان، I، 2 ـ 3؛ وخير الدين الرملي **الفتاوى الخيرية لنفع البرية**، I، 3؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 114 ـ 46؛ وابن عابدين، **الحاشية**، I ، 69؛ ومصادر مذكورة في ما سيأتي.

(2) والحقيقة أنّه قد يؤدّي الفقيه أدواراً ثانوية أُخرى مثل دور كاتب العدل، ومن الأمثلة البارزة لذلك أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي، الذي برع في هذه الوظيفة، وعمل أيضاً مصنِّفاً وقاضياً. راجع التميمي، **الطبقات السنيّة**، II، 49 ـ 52.

(3) النعيمي، **الدارس**، I، 31 ـ 32؛ ومقدسي، **نشأة**، 95، 159، 168.

(4) السبكي، **طبقات**، II، 87 ـ 96.

وتقي الدين السبكي[5] وشرف الدين المناوي (توفي757/ 1356)[6] وسراج الدين البلقيني (توفي 805/ 4102)[7] إذ كانوا جميعاً قضاة ومفتين بارعين وأساتذة ومصنّفين في أصناف شتى.

إن الوضع المعرفي الراهن في الدراسات الشرعية الإسلامية يجعل أيّ تعقيب عام على طبيعة أدوار المفتي أو القاضي أو الأستاذ في الشرع أمراً غير ضروري[8]. لذلك يبدو أن من المطلوب قول كلمة ما عن الفقيه من حيث

(5) ابن قاضي شهبة، **طبقات**، III، 47 ـ 53.

(6) المرجع نفسه، III، 1.

(7) المرجع نفسه، IV، 42 ـ 52.

(8) بشأن هذه الوظائف والأدوار، راجع E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* 2nd ed. (Leiden: E.J. Brill, 1960), 100ff., 219ff. إي. تيان، **تاريخ النظام القضائي في البلدان الإسلامية**، (لايدن: 1960)، E. Tyan, «Judicial Organization,» in Majid Khadduri and Herbert Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington: D.C.: The Middle East Institute, 1955), 236-53, 259-71؛ وتيان، «النظام القضائي»، في تحقيق ماجد خدوري وهربرت ليبن سي، الشريعة في الشرق الأوسط (واشنطن، 1955)، Khalid Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), 8-15, 20-26؛ وخالد مسعود وآخرين، **التأويل الشرعي الإسلامي: المفتون وفتاواهم** (كامبريدج، 1996)؛ ومقدسي، **نشأة**، 148 ـ 59، 197 ـ 201، وفي مواضع أخرى؛ Makdisi, *Rise,* 148-59, 197-201, and passim; J. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Baḥrī Mamlūks, 6621 1264-789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instîtuut, 1985), 3-6, 8-10, 19-27, 42-47؛ وجي. نيلسن، **قضاء علماني في دولة إسلامية: ديوان المظالم في ظل المماليك البحريين**، 662/ 1264 ـ 789/ 1387 (اسطنبول، 1985)، R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Ithaca Press, 1986)؛ ور. سي. ريب، **مفتي إسطنبول: دراسة في تطور الهرمية بين العلماء العثمانيين** (أكسفورد، مطبعة ودار إيتاكا: 1986)؛ J.H. Escovitz, *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo under the Baḥrī Mamlūks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), 131-62؛ وجي. هـ. إسكوفيتز، **دور قاضي القضاة في مصر إبان عهد المماليك البحريين** (برلين: كلاوس شفارتز فيرلاغ، 1984).

التصنيف الوظيفيّ. إن تعظيم الكلمة المكتوبة في الإسلام يقتضي عَدّ كتابة المتعلمين أمراً يستحق كلّ تقدير. لأن الكتابة (التصنيف)[9] كانت تُعدُّ عملاً دينياً يخدم العلم[10]، وكانت كتابة الرسائل(البحثية)، الطويلة والقصيرة، تمثّل جزءاً أساسياً من أية سيرة وظيفيّة فقهية لامعة. فليس هناك ترجمة كاملة لسيرة حياة في مؤلفات طبقات الفقهاء إلا وتتضمّن قائمة بالرسائل التي كتبها صاحب الترجمة؛ ومجرّد غياب مثل هذه القائمة عن الترجمة له معانٍ كثيرة. فعدم الاشتغال بالتصنيف يُعدُّ نقصاً يعانيه المشتغل في الفقه. إذ يقال مثلاً إنه لم يدرس على يد زين الدين الخزرجي (توفي 833/ 1429) أيٌّ من التلاميذ النجباء وذلك إخفاق لا يجاريه إلا عجزه عن كتابة شيء متميّز[11]. في حين تميّز المصادر غيره بغزارة إنتاجهم وجدارتهم بتخصيص ثلث ليلهم في الأقل لأعمال التصنيف[12].

كان التصنيف، بوصفه فعالية فقهية، نطاقاً حصرياً للفقيه، في حين لا يُعدّ التصنيف أو الكتابة شرطاً مسبقاً للقاضي أو المفتي أو الأستاذ، فليس مطلوباً من القاضي أن يكون جزءٌ من واجبه المهني العادي تسجيل قراراته، فما بالك بمحاضر الدعاوى القضائية، إذ يقع ذلك على عاتق الكاتب وهو موظف مهم في المحكمة[13]. حتى إنّ القاضي كان مُعْفًى من الصياغة اللغوية التي تُسجّل على

---

(9) كان الفعل «صَنَّف» ومصدره «تصنيف» أكثر شيوعاً ومع ذلك استُعمِلَتْ مصطلحات أُخرى مثل «ألف» و«تأليف». راجع **الديباج** ابن فرحون، 254، و334، و335، و338، و340، و341، و348، ومواضع أُخرى.

(10) Makdisi, *Rise*, 206ff. On writing books in general, see J. Pedersen, *The Arabic Book*, trans. G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984), 20-36.
مقدسي، **نشأة**، 206 وما يليها. وبشأم كتابة الكتب بوجه عام، راجع ج. بيدرس، الكتاب العربي، ترجمة ج. فرنش (مطبعة جامعة برينستون، 1984) 20 ـ 36.

(11) ابن قاضي شهبة، **طبقات**، IV، 96 ـ 97.

(12) المرجع نفسه، I، 20 ـ 108.

(13) Wael B. Hallaq. «The Qāḍī's *Dīwān (Sijill)* before the Ottomans,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998), 422f., 426. حلاق «ديوان القاضي (سجل) قبل العثمانيين» **نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية**، العدد 61 (1998) 422 وما يليها، 426.

وفقها قرارات المحكمة ومحاضرها؛ فهي أيضاً من اختصاص الكاتب. كذلك لا تقتضي وظيفة الأستاذ الاشتغال في الكتابة على الرَّغم من أنه يضع مدوّناته التدريسية ويشرف على تعليقات طلبته المتقدّمين. وإذا كان بعض الفقهاء قد كتبوا رسائل في الفقه في أثناء ممارستهم التدريس، فذلك لا يعني بأية حال أن التصنيف جزء من مهمّتهم التدريسيّة. ويظلّ هذا الاستنتاج صحيحاً حتى عندما يكتبون المختارات، أي الرسائل القصيرة المستخدمة في التعليم وغيره من المجالات، فعندما كتبوا مثل هذه الرسائل، كانوا يفعلون ذلك بوصفهم فقهاء لا أساتذة، إذ إنّ معظم الأساتذة لم يكتبوا المختارات، ومع ذلك كان كثير منهم من ألمع المدرّسين[14].

قد يقال إنّ المفتي فقيه مصنّف لأنه كان يؤلّف الفتاوى ويكتبها، ولكن هذا الطرح ناقص في أحسن الأحوال ومضلّل في أسوئها، لأن المفتي قد يكون مصنّفاً بالمعنى الأضيق للكلمة. ومعظم الفتاوى تتألّف من نصوص فقهية موجزة، يندر أن تفصِّل وتتوسّع كما هي حال الجدالات الفقهية[15]. فابن الصلاح مؤلف أحد الكتب التعليمية المهمّة في فن الإفتاء يدافع بحماسةٍ عن رأيه بأن الفتاوى يجب أن تكون غير معلّلة وموجزة وفي صميم الموضوع حتى لا تندرج في إطار التصنيف[16]. وبالفعل كانت أكثر الفتاوى توسّعاً تخلو من أساليب الاستطراد وأشكال المحاجّة القائمة عادة في كتب الفقهاء. إن كون كثير من الفتاوى مؤلّفة من إجابات موجزة جداً، مثل «نعم» و«لا»، يشير إلى محدودية وظيفة الفتوى من حيث هي خطاب مُنشأ. فقد جرت عادة كبار المفتين حين تواجههم مشكلة متكرِّرة أو ذات أهمية جوهرية أن ينهضوا للأمر بكتابة رسالة تضم جدالات معقّدة ومطوّلة.

---

(14) مقدسي، **نشأة**، 208 «كان عمل التلاميذ [الاشتغال] متميزاً من وظيفة أستاذ الفقه (التدريس) ومن كتابة الكتب (التصنيف)».

(15) راجع النووي، **المجموع**، I، 52 ـ 57؛ وابن الصلاح، **أدب المفتي**، 141؛ وأيضاً **الفتاوى الهندية**، III، 309.

(16) أفصَحَ الماوردي عن هذا الرأي أولاً ثم أخذ به ابن الصلاح في خطابه. ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 144 «المفتي عليه أن يختصر جوابه فيكتفي فيه بأنه يجوز أو لا يجوز، أو حق أو باطل، ولا يعدل إلى الإطالة والاحتجاج ليفرق بين الفتوى والتصنيف».

وفي هذه الحال كان الفقيه يترك عمامة المفتي ليعتَمَّ بعمامة الفقيه ـ المصنِّف[17]. لأن فن كتابة الرسالة وأشكال التصنيف الأُخرى يختلف على نحوٍ مميّز عن فن الإفتاء.

ويمكن القول باطمئنان إن كتب التراجم درجت باستمرار على تصوير الفقهاء بوصفهم منهمكين في التدريس والكتابة والإفتاء، في حين لم يكن الاشتغال في القضاء يُعَدُّ بالضرورة من تمام الحياة الوظيفيّة الناجحة لأن عدداً من كبار الفقهاء لم يشاركوا فيه البتّة أو في الأقل لم يصل إلينا أنهم فعلوا ذلك، وحتى لو اشتغلوا في القضاء لكانَ ممّا له مغزًى بحد ذاته ألا يَعُدّ كتّاب التراجم نشاطهم هذا أمراً ذا أهمية. فلو كان ذلك شرطاً أساسياً، لبذل هؤلاء جهدهم حتماً لتأكيد هذا الانجاز مثلما فعلوا إزاء التصنيف والإفتاء والتدريس. ومن الأمثلة البارزة لذلك السيرة العلميّة لأبي عمرو بن الصلاح الذي ذاع صيته مفتياً ومدرّساً ومصنّفاً مشهوراً لكتب الفقه وغيرها[18]. فقد حاز التفوّق والصيت مع أنه لم يشتغل قطّ في القضاء.

وفي السياق المناسب سنرى أن القاضي من حيث هو قاضٍ كان له دور ضئيل، هذا إن كان له أي دور، في التغيير الفقهي بعد مرحلة التكوين، وذلك بحكم طبيعة وظيفته وحدودها المفروضة[19]. أقول القاضي من حيث هو قاضٍ لأن الأدوار الأربعة ومنها القضاء لم تكن دائماً متميّزاً بعضها من بعضٍ عندما يقوم بها فقيه فرد ـ وهو ما كانت عليه الحال دائماً. وهنا من المفيد تذكر نظرية علم الاجتماع المتعلّقة بالأدوار التي تقر بممارسة مجموعة من الأدوار كلما شارك الفرد في دور واحد[20]. وكما أن أي موقع اجتماعي يكتنف نسقاً من الأدوار ذات

(17) يمكن الاطلاع على أمثلة بارزة لهذا الخطاب لدى السبكي، **فتاوى**، I، 453 ـ 461؛ II، 309، 333 ـ 337، 477 ـ 483 وفي مواضع أُخرى (لاحظ أن هذه الكتابات تُعَدُّ في فتاوى السبكي مؤلفات لا فتاوى، راجع بوجه خاص I، 519 و II، 650). وراجع أيضاً زين الدين بن نجيم، **الرسائل**، تحقيق الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980) I، 519؛ ابن عابدين، **مجموع الرسائل**.

(18) النعيمي؛ **الدارس**، I، 20 ـ 21؛ وابن قاضي شهبة، **طبقات**، II، 144 ـ 146.

(19) راجع الهامش 117، لاحقاً.

(20) للاطلاع على مناقشة لنظرية مجموعة الأدوار راجع Stephen Cole, *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally College Publishing Co., 1979), 57-59. =

الصلة، دون أن يكون مستقلاً عنها البتّة، قد يدخل أيٌّ من الأدوار الفقهية المذكورة آنفاً أو جميعها حيّز الممارسة لدى ممارسة أيّ دور بعينه. فأستاذة القانون الدستوري في أيامنا هذه مثلاً يجب أن تدرّس الطلبة، وتتفاعل مع زملائها وإدارة جامعتها، وتنشر الرسائل الجامعية، وتؤدي واجباتها العامة عند مناقشة القضايا الدستورية. وخلال استمرارها أستاذةً، قد تخدم في إحدى اللجان الفرعية الحكومية، أو تتولى دور قاضٍ أو محامٍ. ولا يمكن فصل أيٍّ من هذه الأدوار عن الأدوار الأُخرى، فبوصفها مؤلّفة، قد تكتب كتاباً عن قضية أساسية في القانون الدستوري؛ وبوصفها عضواً في اللجنة الفرعية، قد تُعِدُّ تقريراً يستند على نحوٍ كبير، إن لم يكن على نحوٍ كُلّي، إلى موضوع رسالتها الجامعية. والسؤال هنا متعلق بطبيعة تقريرها: أنتاج هو لعملها بوصفها أستاذة أم نِتاج له بوصفها عضواً في لجنة فرعية حكومية؟

ويُطرح أيضاً سؤال مشابه في حالة المفتي الذي يُسهم في خطاب يعكس حدود الفتوى بالصرامة التي حُددت بها. فمفتٍ كتقي الدين السبكي أو ابن حجر الهيتمي قد ينهض لكتابة رسالة قصيرة يعالج فيها قضية ثانوية استدعت من قبل كثيراً من الفتاوى وما زالت إشكالية، كما تمثّل همّاً عامّاً للمجتمع أو لقطاع منه (ما تعم به البلوى). وفي هذه الحال كيف نصنّف تلك الرسالة؟ أهي مجرّد فتوى مطوّلة من عمل المفتي؟ أم هي رسالة من عمل الفقيه ـ المصنِّف؟ وسنناقش في موضع لاحق من هذا الفصل إسهامَي المفتي والفقيه ـ المصنِّف على نحوٍ مُطَوَّلٍ، أما الآن فنكتفي بتأكيد أن مثل هذه الأسئلة عن مجموعات الأدوار يقع بالمقدار نفسه على عاتق المفتي في التغيير الفقهي. واستناداً إلى التعريف الصارم لوظيفة القاضي (أي القاضي بوصفه مستقلاً كلياً عن الأدوار الأُخرى) كانت مؤسسة القضاء بعد مرحلة التكوين[21]، على العموم، ذات أهمية هامشية في التغيير الفقهي.

= ستيفن كول، **التوجه الاجتماعي**، (شيكاغو: 1979)، David Dressler, *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969), 355-58.
ديفيد دريسلر، **علم الاجتماع: دراسة التفاعل الإنساني**، (نيويورك: 1969).

(21) هذه ظاهرة بيّنة بنفسها في فترة التكوين، وإن التجديد الفقهيّ خلال القرون الثلاثة =

والقاضي من حيث هو قاضٍ كان يستمع إلى القضايا ويبتّ في حقائق معيّنة ذات صِلة، وانسجاماً مع هذه الحقائق، يُصدر حُكمه المستند إلى قولٍ معتَمَدٍ في مذهبه. وما إن يصدر الحكم حتى يُسَجَّل في الديوان، أي سِجِلّ محاضر المحكمة[22]. وفي بعض الأحيان كان أحد الطرفين المتقاضيين أو كلاهما يحصل على صورة عن الحكم، ولكنها ليست لها أهمّيّة شرعية تتجاوز الاهتمامات المباشرة والمستقبلية للمتقاضين. غير أن الدعاوى القضائية كانت تُعَدُّ جزءاً مهمّاً من الممارسة الفقهية العملية، في حين أصبح ديوان القاضي انعكاساً منطقياً لهذه الممارسة. إلا أن مراجعةَ جملة التشريعات التي تتمظهر فيها الممارسة وتقويمَها ليسا من مهمّات القاضي، بل هما من اختصاص المفتي وربما الفقيه ـ المصنِّف بقدر أكبر. فإذا عمد القاضي إلى تقويم أهمية الدعاوى القضائية للممارسة الفقهية، فهو لا يفعل ذلك بوصفه قاضياً بل بوصفه مفتياً أو فقيهاً ـ مصنفاً أو بوصفه كليهما معاً.

وفي الأحوال كافّة يفترض التقويم منطقياً وعلى نحوٍ مسبق الاطلاع على الدعاوى القضائية برمّتها وذلك لا يكون إثر ممارسة القضاء، فنحن نعلم مثلاً أن تقي الدين السبكي اعتمد بشدة على تجربته وخبرته بوصفه قاضياً عند إفتائه وكتب عدة رسائل في مسائل فقهيّة بالغة الأهمية آنذاك. ومن المهم أن ندرك أنه فعل ذلك بوصفه مفتياً وفقيهاً ـ مصنِّفاً على التوالي، فليس من وظيفة القاضي (بالمعنى الحصري للكلمة) البتّة الإفتاء أو التعليق على القضايا الفقهية بما يتجاوز حدود محكمته.

= الأولى من الإسلام لا يمثّل جزءاً من بحثنا هذا (راجع المقدّمة). وفي هذا السياق أقرّ بأن القضاة في ذلك العهد أو في معظمه أسهموا في ارتقاء الفقه الإسلامي، وهنا أزعم أنّ المفتي والمصنّف هما اللذان أدّيا أكثر الأدوار مركزية في التجديد الفقهيّ بعد مرحلة التكوين (وربما قبل نهايتها). فإذا كان الأمر كذلك، فجدير بالذكر أنه بينما شكّل التغيير الفقهي جزءاً أساسيّاً من مرحلة التكوين كان دور القاضي آنذاك بناء الأنساق الشرعية على قاعدة التقاليد الشرعية القُدمى (غير الإسلامية)، وليس دوراً منصباً فقط على التناول التفسيري لنظام شرعي ناضج ومتجذّر، لقد كان التناول التفسيري إحدى المهمّات الأساسية للمفتي والفقيه ضمن عملية إنجاز التجديد الفقهي.

(22) يُراجَع حلاق «ديوان القضاء. . .»، 422 وما يليها.

وإذا كان تحديد ما عليه العمل ليس من مسؤولية القضاة، فإن هؤلاء القضاة، على الرَّغم من إسهامهم[23] في هذه الممارسة، لا يمكن أن يشاركوا مباشرة في التجديد الفقهي. ولكن أليس بإمكانهم الإسهام في التجديد من حيث تخلّيهم تدريجياً وعلى نحوٍ متزايد عن القول أو الرأي المعتَمَد والتزامهم آخرَ قوامه ما تحصَّل من خبرة سابقة استخدمها الفقيه ـ المصنِّف تسويغاً للتجديد الفقهي؟

رأينا في الفصل السابق أن ما عليه العمل كان أحد العوامل المسهمة في إحداث التجديد الفقهي. فإذا تواتر الأخذ برأي كان ضعيفاً في السابق، وظلَّ يحقّق انتشاراً واسعاً، فسيرقى إلى مصاف الرأي المعتَمَد المعروف بالقول الصحيح أو المشهور حسب المذهب المعني. وهنا يُطرح السؤال الآتي : هل أسهم القضاة في الممارسة التي رُقِّيَ بمقتضاها رأي هامشي نسبياً إلى رأي له منزلة مرجعية؟ وهذا السؤال يحيلنا على سؤال آخر: هل كان القضاة من حيث هم قضاة يأخذون بأقوالٍ معتَمَدةٍ أُخرى في القضايا التي ينظرون فيها وقت اتخاذ القرار؟ إذا كان الجواب بالنفي، فمن الصعب القول إنهم كان لهم أيّ دور في التجديد الفقهي، إذ لا يمكن أن يكون لهم دور إلا في هذا المجال؛ وإذا كان الجواب بالإيجاب، يطرح آنئذٍ سؤال آخر: هل كان القضاة من حيث هم قضاة مسؤولين عن ترك الأقوال المعتَمَدَة واعتماد أقوالٍ أقل صحة؟ ليست الإجابات عن هذه الأسئلة هيِّنة أبداً، لأن المستوى الحالي لعلمنا بالعمليات المتضمنة في قرار القاضي يترك الكثير من الجوانب بلا حسم. وبذلك يظلّ جوابنا تقريبياً ومستنداً إلى الدليل غير المباشر.

نحن نرى أن القاضي من حيث هو قاضٍ لم يكن، في التحليل الأخير، حُرّاً في الانصراف عما يُعَدّ من صحيح القول في مذهبه. وحتى عندما لا يوجَدُ الاتفاق العام على مسألة أو قضية معيّنة، ليس من شأن القاضي عموماً أن يقرّر أي القولَين له الغلبة المرجعية. وعندما يفعل القضاة ذلك أحياناً، لا يفعلون ذلك بالضرورة

(23) سنرى في القسم VII لاحقاً أنّه قد خالف القضاة المذاهب الراسخة أحياناً فيما يبدو لنا من منظور بعدي إطلاقاً للمراحل الجنينية من التغيير الفقهي، ولكن أثر هذه المشاركة الأولية كانَ سيكون ضئيلاً لولا إسهام المفتي والمصنّف اللذين صاغا التجديد وأكسباه مشروعيّته.

انطلاقاً من كونهم قضاة بل من كونهم فقهاء بأدوار أُخرى، ولا سيّما المفتي الذي له دورٌ مركزي في المحاكم الشرعية. وزيادةً على ذلك بيَّنا في الفصل الثالث، ثم في هذا الفصل، بناءً على الدليل المستمد من أمهات كتب الفقه، أنّ القاضي يسعى بانتظام إلى الاستشارة الفقهية للمفتي. ومنذ القرن الثاني/الثامن استقرّ الرأي على أنّ القاضي يمكن أن يكون أو لا يكون فقيهاً عالماً، في حين لم يكن الأمر كذلك في حالة المفتي. وخلال تلك المرحلة المبكرة، وحتى لاحقاً، غالباً ما كان المفتي يُعَدّ مرجعاً نهائياً في التفسير. في حين لا يصل القاضي إلى هذا المستوى العالي. لقد شجع الشافعي القضاة على استشارة الفقهاء العلماء، أي المفتين الذين وضعهم في عِداد المجتهدين[24]، وربما مَثَّل الحنفي الجصّاص الرأي الشائع في هذا الموضوع عندما أكَّدَ وجوب أن يستشير القاضي الفقهاء ويستمع لآرائهم[25]، عندما تتطلب منه القضية الماثلة اختيار القول الأصح الذي هو أكثر مناسبةً من غيره. وبالفعل يشهد تاريخ التشريع الإسلامي على الدور المركزي للمفتي بإزاء عمل القاضي، ويكفي هنا إيراد معظم الفتاوى التي نُشرت حتى الآن، إذ إنّ معظمها يُظهر أنها كانت نتيجة استفتاء القضاة للمفتين بغية إصدار أحكام في دعاوى قضائية[26].

وإذا لم يكن من مسؤولية القاضي الانصراف عن صحيح القول إلى أقوال أضعف أو تقرير أنّ شيوع تطبيق قول أضعف يجب أن يرقى به إلى مستوى القول الصحيح، فلا يمكن عَدُّهُ، من حيث هو قاضٍ، فاعلاً في التجديد الفقهي بأيّ معنى من المعاني. ولكن هذا الزعم يجب أن يظل في هذه المرحلة غير نهائي، لأننا نعلم أن القضاة انصرفوا تدريجياً عن آراء معينة صحيحة في مذاهبهم، وأنَّ ذلك الانصراف مَثَّل نواة التجديد الفقهي. مع ذلك، يتطلب الأمر أن يصوغ المفتي

(24) الشافعي، **الأم**، VI، 287.

(25) الجصاص، **أدب القاضي**، 37، و39، و42، ـ 43، و101 ـ 102، و105، و106، وراجع أيضاً ابن مازة، **شرح أدب القاضي**، 76 ـ 77.

(26) كان بعض المفتين حين يستفتيهم القضاة في مسألة صعبة يلجؤون إلى مفتين أكثر كفايةً، والمقصود هنا أن المرجعية النهائية كانت للمفتي لا للقاضي.

والفقيه هذا التجديد ويُسَوِّغاهُ، ولولا مسعاهما الفقهي ما كانت المراحل الأولى من التجديد الفقهي، التي أطلقتها ممارسة القضاة، لِتُؤتيَ أُكُلَها. لذلك يظلّ أكثر دقّة القول إنّ القضاة إذا أسهموا في بعض حالات التجديد الفقهي، فإن إسهامهم في أحسن الأحوال شرط لازم غير كافٍ أبداً.

كذلك لا يمكن القول إنّ أستاذ الفقه، من حيث دوره الفقهي المستقل أيضاً، كان مشاركاً في التجديد الفقهي أكثر مما كان القاضي. لا شكّ في أنّه كان هناك بعض الأساتذة المندرجين في عداد الفقهاء المسهمين في صياغة الاستجابات الفقهية للتغيرات الاجتماعية وغيرها، ولكنهم بالأحرى لم يفعلوا ذلك بوصفهم أساتذة من حيث هم أساتذة، بل بوصفهم مفتين أو فقهاء ـ مصنِّفين. فالأستاذ يُعَلِّم طلاب الفقه ويكتب مؤلَّفات مُكَثَّفة تفيدهم في دراستهم، وقد يناقش في حلقته بعض القضايا الفقهية من منطلق ما ندعوه الآن ـ مستفيدين من إدراك الأمر بعد حصوله ـ التجديد الفقهي، ولكن صياغة التجديد الفقهي لم تكن جزءاً من دوره بوصفه مدرِّساً.

وما دُمنا قد أخرجنا القاضي والأستاذ من دائرة العوامل المهمّة في التجديد الفقهي، فليس لدينا سوى المفتي والفقيه ـ المصنِّف. وسنتناول هاتين الفئتين من الفقهاء اللتين كان لهما حقّاً دوران متميّزان في العملية، وقامتا بجُلِّ مهمة صياغة الاستجابة الفقهية للتغيّرات الاجتماعية وغيرها إن لم نَقُلْ بمجملها. وسنبدأ بالفتوى بوصفها أداة فقهية اجتماعية ثم نتابع مناقشة دور المفتي في تنظيم التجديد في الأحكام. وما دام التجديد الفقهي يرتبط كلياً بالواقع الاجتماعي، فمن الأفضل أن نناقش الأصول الاجتماعية لباب الفتوى والآلية التي تصبح بها جزءاً من الفقه، والدور الذي أدّاه المفتي والفقيه ـ المصنِّف في تعديل الأحكام. فإذا نجحنا في تبيان أن الفتاوى تمثل الواقع الاجتماعي وتنبثق منه، وأن هذه الفتاوى كانت تندمج بانتظام ضمن مؤلفات فقه الفروع ـ الذخائر الصحيحة لدى المذاهب ـ فعند ذلك نكون قد نجحنا في إثبات أن الأحكام كانت تُساوِقُ عموماً الحاجات الاجتماعية الدائمة التغير.

وخلال النقاش القادم يجب أن يظلّ واضحاً أن هناك دورين متميّزين في

عملية انتقال الفتوى من منطلق أصلها الاجتماعي إلى مستقرها النهائي في مؤلفات الفقه الأساسي؛ أولهما: الانتهاء بإصدار الفتوى ونشرها، وهو من ثَمَّ دور المفتي. وثانيهما التوصل إلى الاستيعاب النهائي للفتوى ضمن مؤلفات فقه الفروع، وهذا دور الفقيه ـ المصنِّف. وعبر عملية الانتقال هذه، صِيَغ التجديد الفقهي وأُنجِزَ عموماً.

III

تتألّف الفتوى في صيغتها الأساسية من سؤال أو استفتاء موجّه إلى الفقيه (المفتي) وجواب قدّمه هذا الفقيه. وعندما يكون السؤال مكتوباً على ورقة ـ كما جرت العادة[27] ـ تدعى الورقة «ورقة الاستفتاء» أو «كتاب الاستفتاء»، وهو الأندر[28].

أما عندما يقدّم الجواب في الورقة نفسها، فتأخذ الوثيقة اسم «رقعة الفتوى»؛ وكثيراً ما جمعت فتاوى كبار الفقهاء ونشرت في كتب[29]. وينصبّ اهتمامنا هنا على هذه الفتاوى. ويمكن تصنيف مصنَّفي مجموعات الفتاوى المنشورة حتى الآن في فئتين: تضم الأولى ابن الصلاح[30] والونشريسي والسبكي وابن رشد والعلمي والنووي[31]، حيث حوفِظَ على السؤال والجواب بصيغتهما ومحتواهما الأصلي بدرجةٍ أو بأُخرى. أما الفئة الثانية، فقد خضع السؤال والجواب فيها لتغييرات منهجية كما لدى الشيخ نظام والكردري على سبيل المثال[32]. وسوف نسمّي فتاوى النوع الأول بالفتاوى الأوّلية في حين ندعو الفئة الأُخرى المعَدَّلة، وهناك عدة

(27) راجع النووي، **المجموع**، I، 48، 57.

(28) للاطلاع راجع، **الفتاوى الهندية**، III، 309؛ وابن الصلاح، **أدب المفتي**، 168 ـ 169.

(29) راجع الفقرة 9 في المقطع الحالي، لاحقاً.

(30) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، مجلدان، (بيروت: دار المعرفة، 1986).

(31) محيي الدين شرف الدين بن يحيى النووي، **فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل المنثورة**، تحقيق محمد الحجار (المدينة المنورة: دار السلام، 1985). راجع الهوامش الآتية للمجاميع الأُخرى.

(32) راجع سيرة الحياة لاحقاً.

مؤشرات توحي بأن الفتاوى الأوّلية كانت نِتاج واقع اجتماعي محدد وملموس:

1 ـ تبدأ جميع الفتاوى بكلمات نحو «السؤال. . . . . . .». يلي ذلك في نهايته «الجواب. . . . .»، وبعض الفقهاء نحو ابن رشد اعتادوا بدء إجابتهم بصيغة «تصفحت سؤالك ووقفت عليه» أو ما يشبه ذلك[33]، إن وجود هذه الصيغة في الفتاوى لا معنى له إذا افترضنا أن الفتاوى الأوّلية مجرد بنات خيال الفقهاء.

2 ـ جميع الفتاوى تقريباً تدور حول شخص أو أشخاص في ظروف خاصة جداً[34]، ولا تحتوي الفتاوى المُعَدَّلة أو أي نص فقهي آخر (ما عدا سجلات المحكمة بلا شكّ) ذلك القدر من التفاصيل التي نجدها في الفتاوى الأولية. كما تبرز واضحة الإحالة الدائمة على الواقع الفعلي والممارسات الفقهية وغيرها في عدد من مجموعات الفتاوى[35].

3 ـ كثيراً ما تُذَيَّل الفتوى بتعليق إضافي للمفتي الذي أفتى بها أو بسؤال آخر يسأله المستفتي في الرقعة نفسها التي يجيب عنه فيها الفقيه أيضاً[36].

4 ـ كثيراً ما تشير الفتاوى الأوّلية إلى قضايا ليست وثيقة الصلة بالفقه، وهي مع

---

(33) هذه هي الصيغة القياسية التي استخدمها ابن رشد، وهناك تنويعات لها. راجع فتاواه، I، 143 (تصفحت أرشدنا الله وإياك سؤالك ووقفت عليه)، و160 (تصفحت رحمنا الله وإياك سؤالك هذا ونسخة العقد الواقع فوقه ووقفت على ذلك كله)، و164 ـ 165 ـ 166، 172، 177، 183 (تأملت سؤالك هذا ووقفت عليه)، ومواضع أُخرى؛ نوازل العلمي، I، 130، (تأمل محبكم ما سطرتموه فوق، مع الرسم بيد الحامل)، و145، و157، ومواضع أُخرى.

(34) للاطلاع على الأمثلة راجع **فتاوى السبكي**، II، 26، و29، و30، و31، و34، و35، و40، و43، و50، و51، و61، و62، و67، ومواضع أُخرى؛ **وفتاوى** ابن رشد، I، 159 وما يليها، و167 ـ 69، و171 ـ 173، و190 وما يليها، و196 وما يليها، و202 وما يليها، و206؛ II ـ III، 1260 ـ 75، ومواضع أُخرى؛ **ونوازل** العلمي، I، 46 وما يليها، و50 وما يليها، و53، و54، و57 وما يليها، و63، و74، و80 وما يليها، و94 وما يليها، و123 وما يليها، ومواضع أُخرى.

(35) راجع المراجع المذكورة في الحاشية السابقة.

(36) راجع على سبيل المثال **فتاوى** ابن الصلاح، II، 416،، 428؛ وأوريل هايد، «بعض جوانب الفتوى العثمانية»، **نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية**، 32 (1969)، 42 ـ 43؛ **وفتاوى ابن رشد**، I، 540 ـ 41.

ذلك تنبع من الواقع الفعلي، كالأسئلة المتعلقة بالنقود والموازين (الدينار الناصري والدينار السوري مثلاً)[37] إلا أن الأهم هو الإشارات العرضية لأسماء الأشخاص ذوي العلاقة بالقضية التي استوجبت الفتوى[38]. غير أن هذه الأسماء نادراً ما تورد، ولو كان الأمر خلاف ذلك ما كانَ هناك إلا مجال ضئيل للشك، هذا إن وُجِدَ، في حقيقة هذه الفتاوى. فندرة تسجيل الأسماء يجب ألا تذهب بنا إلى استنتاج أنّ الفتاوى مجرَّدة من الواقع الاجتماعي أو من بنات خيال الفقهاء. إذ كان من الشائع، كما سنرى لاحقاً، حذف الأسماء كلياً، وعندما يكون هناك ضرورة لها تستبدل بها أسماء افتراضيّة (زيد وعمرو غالباً)[39]. وزيادةً على ذلك، استناداً إلى تحليل آلاف من الفتاوى العثمانية الصادرة بين القرنين الخامس عشر والعشرين، اكتشف أنه على الرَّغْم من حذف أسماء المستفتين من السؤال والجواب، كثيراً ما تحتوي الجهة الخلفية من رقعة الفتوى إشارات لا إلى أسماء المستفتين فقط، بل أيضاً إلى حِرَفِهم ومدنهم وأحيائهم التي يسكنون[40]. وسنرى فيما بعد أنّ عادة حذف الأسماء ذات مغزى خاص ولها أيضاً وظيفة مهمة، لأن الفتوى ليست مجرد رأي فقهي عابر صدر بشأن مناسبة أو غرض محدد، بل هي أيضاً بيان تشريعي رسمي يتجاوز الحالة الفردية وواقعها الدنيوي[41]، وهذا يفسر لماذا حرص الفقهاء وأتباعهم والمحاكم على تسجيل فتاوى المفتين[42].

5 ـ غالباً ما يكون السؤال مَصُوغاً بلغة فقهية رفيعة وهذا يدفع إلى ظنّ أنّ

---

(37) **فتاوى ابن الصلاح**، II، 433، 434؛ **وفتاوى السبكي**، II، 35. وراجع أيضاً الحاشية 34 سابقاً.

(38) راجع على سبيل المثال المراجع المذكورة فيما سلف عن السبكي.

(39) Heyd, «Ottoman Fetva,» 41; R.C. Jennings, «Kādī, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri,» *Studia Islamcia,* 48 (1978), 134, 135.
وهايد «الفتوى العثمانية»، 41؛ ور.سي. جينينغز، «حدود سلطات القاضي القضائية في القرن السابع عشر، قيسارية العثمانية»، **الدراسات الإسلامية** 48، (1978)، 134، 135.

(40) هايد «الفتوى العثمانية»، 36، 38، 41.

(41) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 53، 56؛ وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، I، 36، 38.

(42) راجع الحاشية 52 لاحقاً.

الفتوى ليس لها جذور في الواقع الفعلي، ولكن المفتين بوجه عام كانوا يجيبون عن الأسئلة التي كتبها علماء بالفقه منهم فقهاء متخصّصون[43]. ويقال إن بعض الفقهاء كان من عادتهم رفض الإجابة عن الأسئلة ما لم تكن مَصُوغةً ومكتوبة على يد فقيه خبير يقطن بلدة المستفتي نفسها[44]. وتنص الكتب التعليمية المختصة بطرائق الإفتاء (أدب المفتي والمستفتي) أنّ من كتب السؤال يجب أن يكون بارعاً في صياغته؛ فيعلم المصطلحات الملائمة والتي يجب اجتنابها من الوجهة الشرعية، وألا يكون خط يده مُفرِطاً في الكِبَر أو الصِّغَر، وعليه أن يستخدم لغة بعيدة عن التحريف[45]. وفي العهد العثماني، كان معظم متقلّدي منصب شيخ الإسلام يرفضون تلقّي الاستفتاءات التي كتبها أشخاص عاديون، وأكثر من اشتهر في التاريخ العثماني شيخ الإسلام أبو السعود الذي كتب رسالة تحتوي تعليمات موجّهة بخاصّةٍ إلى الكُتَّاب والموظفين المعنيين بفن صياغة أسئلة الفتوى[46]. ويقال إن كثيراً من المفتين النابهين من أمثال أبي اسحق الشيرازي الشهير اعتادوا إعادة صياغة الأسئلة بلغتهم هم[47]. ويوصي أدب الإفتاء، في حال كون السؤال غامضاً أو مفرط العمومية، بأن على المفتي أن يسأل السائل عن القضية ويعيد صياغة السؤال تبعاً لذلك، وعندها فقط يقدّم الإجابة[48].

---

(43) النووي، **المجموع**، I، 57؛ وهايد «الفتوى العثمانية»، 42 ـ 43، 51؛ أيضاً David Powers, «*Fatwās* as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez,» *al-Qanṭara,* 11 (1990), 308؛ وديفيد باوزر «الفتاوى بوصفها مصادر للتاريخ الفقهيّ والاجتماعي: نزاع في موارد الوقف من فاس القرن الرابع عشر»، **القنطرة**، 11 (1990)، 308؛ وابن صلاح، **أدب المفتي**، 169 ـ 171.

(44) راجع على سبيل المثال، قول النووي في **المجموع**، I، 57. وانظر أيضاً ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 170 ـ 171، حيث يلاحظ أن إعادة كتابة الاستفتاء كانت ممارسة شائعة لدى المفتين.

(45) النووي، **المجموع**، I، 57.

(46) هايد «الفتوى العثمانية»، 50 ـ 51.

(47) النووي، **المجموع**، I، 48.

(48) المرجع نفسه.

6 ـ كثير من الفتاوى الأولية تتعامل مع النزاعات الدائرة حول نوع أو آخر من العقود. وأغلب هذه الفتاوى تتضمن نسخة من ذلك العقد. إذ يشير المفتي في جوابه إلى بنود ذلك العقد(49). إن قراءة تلك العقود لا تدع مجالاً للشكّ في أنّ هذه النزاعات وضعت أناساً حقيقيين في مواجهة أوضاع حقيقية.

7 ـ لمّا كان من الوظائف الرئيسة للفتوى تأييد أحد الطرفين في الدعوى المنظورة، كان شائعاً تسجيل الفتاوى في سجلّ المحكمة المعروف باسم «ديوان القاضي»(50). وقد ذكر جينيفر وهايد أن كلّ الفتاوى في العهد العثماني كانت تسجّل في سجلات المحكمة، وأن كثيراً منها كان يحفظ في «الفتوى خانة»(51)، وهذا الأمر، زيادةً على اهتمام المفتين وأتباعهم بنسخ الفتاوى(52)، يفسّر بقاء عدد كبير لا من الفتاوى الفردية فحَسْب، بل من مجموعات كاملة من هذه الوثائق أيضاً(53).

---

(49) راجع المقتطفات العربية في الحاشية 18 فيما سلف؛ ونوازل العلمي، I، 40، 127، 167، ومواضع أخرى؛ **وفتاوي ابن رشد**، I، و171 ـ 173، و289 ـ 290، و323 وماتلاها، و331، و346، ومواضع أخرى؛ و.Bạ'alawị, *Boghyat al-Nusterstidịn*, 274 For Maqi documents in *Fatwạs*, see Subkị, *Fatạwạ*, I, 462-63, 465-68, II, 60, .62ff., 158ff.; powers, «Fatwạs as Sources», 298-99 and passim

(50) بشأن اعتماد القاضي على فتوى المفتي راجع ابن عابدين، حاشية، V، 359، 360، 365؛ ومحمد أمين بن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، مجلدان، (القاهرة: المطبعة الميمونية، 1893)، I، 3؛ ديفيد باورز «الاستعراض القضائي في الشرع الاسلامي»، **مجلة القانون والمجتمع** (Laws socieh perview)، 26،2، (1992) 330 ـ 31، 332 وما يليها. وبشأن عدم اقتصار الأهميّة على وجود سجلّ خاص بإجراءات المحكمة بل شمولها أيضاً سجلاً خاصّاً بالقاضي، راجع محمد بن عيسى المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام** (تونس: دار التركي للنشر، 1988)، 67، 68؛ وابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 71، 75 ـ 76. وانظر أيضاً **حاشية ابن عابدين** ، V، 370.

(51) جينينغز، «القاضي والمحكمة»، 134؛ وهايد، «الفتوى العثمانية»، 51 ـ 52.

(52) للوقوف على ناقشة المفتين لفتاوى مع طلاّبهم ونسخ الطلاّب لفتاوى أساتذتهم، راجع النووي، المجموع، I، 34، 48؛ وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1218، 1219 ـ 20، 1221، 1222، 1223؛ وابن رشد، فتاوى، III، 1517؛ **والفتاوى الهندية**، III، 309.

(53) في كشف الظنون، II، 1283، وما يليها، يسجّل حاجي خليفة ما لا يقلّ عن 160 عنواناً لمجاميع الفتاوى. ويسجل عمر الجيدي في مؤلفه محاضرات في تاريخ المذهب =

8 ـ تبدو بعض الفتاوى افتراضية، أي متعاملةً مع مسائل «مدرسية» أو مسائل تعالج شؤوناً نظرية كلياً. لكن الفحص المتأنّي للمصادر يكشف عن أن لهذه الفتاوى جذورها في حالات واقعية تتعلّق معظمها بنزاعات فقهية بين الأفراد. وهذه المسألة المثارة هنا تشكّل سؤالاً نموذجياً عن مؤهلات المفتين. فمع أن هذا السؤال يعكس النقاشات النظرية جداً في مؤلفات النظرية الفقهية، أي أصول الفقه، هو ينبثق من الخلافات الشرعية الفعلية حين يحاول أحد الخصوم أن يطعن في أهليّة المفتي الذي أصدر فتوى مؤيّدة للخصم[54]. وقد يكون الحافز نفسه وراء سؤال يتعلّق بمدى كون أحد الآراء قد قال به مرجع فقهي معترف به. مرة أُخرى نقول إن هدف مثل هذه الأسئلة هو الحصول في صيغة فتوى على تأكيد أو نقض لفتوى أُخرى عبَّرت عن ذلك الرأي، فإن لدينا من الأسباب ما يدعو إلى اعتقاد أنّ هذه الفتاوى تمثّل جزءاً أساسيّاً من إجراءات المحكمة[55].

9 ـ غالباً ما كانت فتاوى الفقهاء الكبار تجمع في مجلدات مرتّبة على ما يبدو على وفق الترتيب الذي صدرت به[56]. ويذكر النووي أنّه اتبع في ترتيب

= المالكي (الرباط: منشورات عكاظ، 1987)، 105 ـ 110، 80 عنواناً في الأقل لكتب الفتاوى المالكية.

(54) ابن رشد، **فتاوى**، III، 3، 1274 ـ 1275؛ وباورز «Judical review» «الاستعراض القضائي»، 330 وما يليها.

(55) راجع على سبيل المثال، **فتاوى السبكي**، II، 44، 83 وما يليها، و325 وما يليها، 422، ومواضع أُخرى؛ وباورز «الفتاوى بوصفها مصادر»، 298 ـ 300، و306 ـ 325، و330 ـ 31، و332؛ وباورز «الاستعراض القضائي»، 330 وما يليها.

(56) وجد الكثيرون أن ممّا يجدر ذكره حقيقة أن الفتاوى كانت ترتب حسب ورود الأسئلة. فقد اقتبس حاجي خليفة (**كشف الظنون**، II، 1223) من مقدمة ابن نجيم لمؤلفه **الفتاوى الزينية** ما يأتي: «كتَبْتُها سؤالاً بعدَ سؤالٍ من ابتداء أمري في شهر ربيع الأوّل سنة خمس وستين وتسعمئة، ثم رأيت أن أرتبها على كتب الفقه، وعدّتها نحو أربعمئة سؤال وجواب، خلا فتاوى كثيرة لم يتيسّر كتابتها». وفي **الفتاوى الموصلية** يقدم ابن عبد السلام أسئلة كان قد أجاب عنها عندما سكن الموصل. ويقال إنّ فتاوى أبي عبد الله الخياطي أجاب فيها «عمّا سئل». ويقال إن نجم الدين النسفي ضمّن **الفتاوى النسفية** «فتاواه التي أجاب بها عن =

فتاواه تسلسل ورود الأسئلة ويعبّر عن أمله أن يتولّى بعض الدارسين فيما بعد ترتيبها تبعاً لما درجت عليه تقليدياً كتب الفقه. وقد فعل هذا الأمر بعد ذلك ابن إبراهيم العطار[57]، أما **فتاوى ابن رشد** المتاحة لنا الآن في طبعة محقّقة فلا تتبع أيّ ترتيب منطقي أو تداولي. فيكون نزاع على عقار ما موضوع إحداها في حين تتعلّق الفتوى التالية بالزواج أو القتل. إن الترتيب العشوائي لكثير من مجموعات الفتاوى يوحي بأنها سُجّلت بالترتيب الزمني لصدورها، ومن الواضح أن هذا الترتيب غير كافٍ في ثقافة تميل بشدة إلى الترتيب المنهجي للمواد الفقهية. فنحن نعلم مثلاً أن محمد بن هارون الكناني وعبد الرحمن القيسي أعادا ترتيب **فتاوى ابن رشد** تبعاً لموضوعات الفقه، وأن القيسي أعاد ترتيب **فتاوى ابن الحاج** بالأسلوب نفسه[58]. كما أن الكناني ومحمد بن عثمان الأندلسي لخّصا **فتاوى ابن رشد** وفي أثناء ذلك يبدو أنهما أعادا ترتيب الموضوعات المعالجة هناك[59].

10 - يوحي تحليل الفتاوى في العهد العثماني وفي أزمنة وأمكنة أُخرى أن الرسائل المؤلفة في الإفتاء كانت عملية واقعية جداً، كما، يُوافق وصف هايد للإفتاء في العهد العثماني (إلا في بضع قضايا تتصل بأعلى الهرم السياسي) القواعد الموضوعة في تلك الرسائل. وزيادةً على ذلك، حتى من غير الإثبات الذي يقدمه العهد العثماني وغيره من الأدلة، تُوَلِّدُ قراءة الرسائل انطباعاً متميّزاً مفاده أنّها نتاج أوضاع حقيقية وممارسة قضائية فعلية. فالقواعد الواردة فيها مهيّأة على نحوٍ يضمن ممارسة عادلة ومقتدرة ومنظّمة من جانب الفقيه والسائل. وهناك انتباه كبير لقضايا تدور حول الحد من سوء استخدام النمط. . . . ومنع

= جميع ما سُئل عنه في أيّامه، دون ما جمعه لغيره» (المرجع السابق، II، 1219، 1223، 1230). راجع أيضاً ما بين الحاشيتين 57 و59، لاحقاً.

(57) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1230؛ والنووي، فتاوى، 11. وظلت معظم فتاوى الغزالي مثلاً مجهولة ولم تلفت انتباه الفقهاء. راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون** II، 1227.

(58) راجع مقدّمة محقّق **فتاوى ابن رشد**، I، 89.

(59) المرجع نفسه، وللاطلاع على حالات أُخرى من إعادة الترتيب والاختصار راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1223، 1229.

تزوير وثائق الفتاوى[60]. فليس هناك مسوّغ لوجود هذه القضايا في الرسائل إن كانت الفتاوى مجرّد إنشاء عقلي تأمّلي ومثالي يُنتجه الفقهاء.

أخيراً نلاحظ في ممارسة الإفتاء سِمة متميّزة حازت أهمية كبيرة في التراث الإسلامي بعد القرن الأول للهجرة، ويُعَبِّر عن هذه السِّمة الحكم بوجوب عدم الإفتاء في مسألة لم تحدث بعد في الواقع الفعلي[61]. ويمكن الذهاب إلى أنّ التأكيد المتكرّر لهذا الحكم يوحي بوجود حاجة إلى تدخُّل مهني من أجل كبح طرح أسئلة بشأن حالات افتراضية. ولكن الدليل الذي قدّمته الفتاوى الأوّلية لا يؤيّد هذا الزعم، ومع ذلك يمكن الإقرار بأن عدداً قليلاً من هذه الفتاوى وضعت لمعالجة حالات افتراضية. إن الزعم القائل بالأصول الافتراضية للفتاوى ضعيف لثلاثة أسباب في الأقل: **أولها** أن ما ذُكرَ من العواقب الأخلاقية والدينية للتأمل في قضايا افتراضية كانت خطيرة إلى حد يجعل من انتهاك الحكم بوجوب عدم طرح قضايا افتراضية أمراً غير سائد ولا متكرّر؛ فهذا الحكم لم يكن مسَلَّمة فقهية مركزية فقط بل كان أيضاً، وهو الأهم، مبدأً دينياً.

وثانيها: أن عدداً ضخماً من الفتاوى كان موجهاً إلى المحكمة[62]، حيث لا مجال للتأمّلات الافتراضية. فليس من مصلحة أي من طرفي النزاع تشويه الدعوى لأن من شأن ذلك أن يدفع القاضي إلى إهمال الفتوى برمّتها. وقد نفترض أن التشويه في حالة الإفتاء كان يحدث التماساً لفتوى تكون مؤيّدةً للمستفتي[63]، وما

(60) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، I، و73، و74، و78 ـ 81.

(61) طيان، تاريخ، 219. **الفتاوى الهندية**، III، 309.

(62) بشأن أهمية الفتاوى في قاعة المحكمة راجع الحاشية 38 سابقاً؛ و R.C. Jennings, «Limitations of the Judicial Powers of the Kādī in 17th C. Ottoman Kayseri,» *Studia Islamica*, 50 (1979), 157ff., 176ff., 179؛ ور.سي. جينينغز «حدود سلطات القاضي القضائية في القرن السابع عشر، قيسارية العثمانية»، **الدراسات الإسلامية**، 50 (1979)، 157 وما يليها، و176 وما يليها، و179؛ «Jennings, «Kādī, Court,. جينينغز «القاضي والمحكمة»، 134 وما يليها؛ **وحاشية ابن عابدين**، V، 359، 360، 365؛ وابن عابدين **العقود الدرية**، I، 3؛ وابن الصلاح، **أدب المفتي**، I، 71.

(63) غالباً ما واجه المفتون محاولات إساءة عرض القضية في الاستفتاء فكانوا يحتاجون =

دُمنا نفترض أن الناس لا يفعلون ما يُعارض مصالحهم، فلا يمكن أن تكون حالات التشويه موفورة العدد، فضلاً عن أنه من غير المحتمل أن تفلت من تدقيق القاضي الذي من واجبه تحرّي حقائق القضية.

وثالثها: أنّه في كلّ مجموعات الفتاوى الأوّلية المتوافرة لدينا، كانت أغلب الفتاوى تُطلَبُ من قُضَاة ومفتين[64]. ومن الواضح أن الفتاوى التي يطلبها القضاة يكون مصدرها الدعوى التي ينظرون فيها، أما الفتاوى التي يطلبها المفتون فتتضمّن عادة أسئلة فقهية صعبة تُقدِّمها في أغلب الحالات دعاوى المحاكم إذ يوجّهها المفتي إلى مفتٍ آخر أقدر منه (لاحظ أن الكلمة الأخيرة في عملية التفسير لا تزال هنا للمفتي).

IV

وما إن تصدر الفتوى المؤلفة من حكم مستندٍ إلى الواقع الاجتماعي الملموس حتى تُضَمّ كتب المسائل الفقهية (الفروع)[65]، وتمثّل هذه الكتب من الناحية التخصصّيّة أعلى مصدر من مصادر الفقه. ومع أنها تتفاوت في مرجعيتها المذهبية، تمثّل بمجملها الأقوال المعتَمَدَة للمذاهب. وما من شكّ في أن الأحكام والأقوال المتضمنة فيها كانت عموماً صحيحة، ومع ذلك قد رأينا في الفصل السابق أنّ الصحة أو المشروعيّة كانت خاضعة لتصنيف تراتبي ناجم عما دعوناه منظومة المصطلحات الإجرائية. ويمكن القول إجمالاً إنّ كتب الفروع كانت تشتمل على النسخة «الضابطة» من الفقه، وبذلك أصبحت المرجع المعياري الموثوق به في الفقه.

= عند الشكّ في ذلك إلى القول في البداية: «إذا كان الأمر كما ذكرتم . . . .»، ونفترض أن هدف هذه العبارة تحذير القضاة من التباين بين الوقائع الفعلية للقضية ووصف المتقاضين لهذه الوقائع. راجع على سبيل المثال **فتاوى ابن رشد**، I، 166، و191، و192، و195، و307، ومواضع أُخرى؛ **ونوازل** العلمي، I، و74، و78، و110، و354، ومواضع أُخرى.

(64) راجع مثلاً مجموعات **فتاوى** تقي الدين السبكي وابن رشد والونشريسي.

(65) الفتاوى التي ضُمّت والتي لم تُضَمّ مسألة سنناقشها في الموضع الملائم.

وقد رأينا في الصفحات الافتتاحية من الفصل السابق أن الآراء الفقهية لأتباع المذاهب الأربعة المتأخرين، كانت تُعَدّ جزءاً أساسيّاً من المذهب المعتَمَد المتضمّن في كتب الفروع. وفي مُناقشتنا لدور الفتاوى في فقه الفروع نحتاج إلى الاستشهاد بمثال واحد، وقد اخترنا لحالتنا المذهب الفقهي الحنفي، ولكن يجب أن يكون واضحاً أن ما يقال عن هذا المذهب يصح كذلك على المذاهب الثلاثة الأُخرى، مع إجراء ما يلزم من التعديل بلا شكّ.

فثالث المستويات الثلاثة في المذهب الحنفي هو ما سمي **(الواقعات)** أو **(النوازل)**، أي القضايا الفقهية التي لم يعالجها الأولون وتوصَّل إلى حلٍّ لها فيما بعد اللاحقون من الفقهاء[66]. ومن الواضح أن هذه القضايا كانت جديدة، والفقهاء الذين سئلوا عنها وقدّموا الحلول لها كانوا كُثراً[67]. ويذكر حاجي خليفة أنّ أول كتاب جمع هذه القضايا معاً هو **كتاب فتاوى النوازل** لأبي الليث السمرقندي (ت383/ 993)[68]، ويذكر السمرقندي نفسه أنّ الكتاب يتألف من فتاوى (تحلّى بمسائل الفتاوى)[69]. وهنا أول إشارة واضحة إلى أن الفقه الأساسي كان يتضمّن فتاوى الفقهاء اللاّحقين. ومما له مغزى هنا أنه بالرَّغْم من جميع المحاولات المبذولة للمحافظة على وحدة المستويات الثلاثة كلها، لم يكن أهل الفقه موفّقين دائماً في ذلك. فنحن نعلم أن كثيراً منهم بعد أبي الليث السمرقندي صنّفوا كتباً جمعوا فيها فتاوى تنتمي إلى المستوى الثالث للفروع غير أن بعض الفقهاء المتأخّرين صنف هذه الفتاوى ضمن المستويين الآخرين للمذهب الفقهيّ الحنفي، أي **(ظاهر الرواية)** و**(النوادر)**. ومن أمثلة ذلك **فتاوى قاضي خان والخلاصة**[70]. كما أنه لأمر ذو مغزى أن بعض الفقهاء وجد أنّ مما يستحق ذكره وتقريظه التجاء

(66) راجع الفصل الثاني، القسم III، سابقاً.

(67) راجع **حاشية ابن عابدين**، I، 69.

(68) **كشف الظنون**، II، 1281. وراجع أيضاً **حاشية ابن عابدين**، I، 69. ويقال إنّ هذا المؤلف يضم فتاوى ابن رستم ومحمد بن سماعة وأبي سليمان الجوزجاني وأبي حفص البخاري ومحمد بن سلامة ومحمد بن مقاتل وأبي نصر القاسم بن سلاّم.

(69) **فتاوى السمرقندي**، 1.

(70) **حاشية ابن عابدين**، I، 69.

رضي الدين السرخسي في محيطه أولاً إلى تسجيل المذاهب المعتمدة للمؤسسين ثم النوادر، لتعقبها الفتاوى بعد ذلك[71]. إن عدم التزام كتب مرموقة، مثل **فتاوى قاضي خان** (المعروفة أيضاً بالفتاوى الخانية)[72]، التصنيف الصارم الذي يتبناه المذهب الفقهي الحنفي أمر ذو دلالة، ويشير إلى أنه إن كان من المستحسن عموماً أن تفصل النوادر وظاهر الرواية عن الفتاوى فإنّ أهمية الفتاوى كانت تتجاوز مثل هذه الاعتبارات.

إن قولنا إنّ الفتاوى كانت تُستوعب على نحوٍ منتظم في كتب الفروع يؤيده دليل آخر. ولننظر في ما يأتي:

1 ـ يقول ابن نجيم في تعليقه على كتاب النسفي إنّه لا يقصد استيعاب التعليقات الأُخرى على **كنز الدقائق** فحسب، بل يقصد أيضاً استيعاب فتاوى عدد من الفقهاء، ليتضح أنه اعتمد لهذه المهمة على ما لا يقل عن عشرين من مجاميع الفتاوى مرجعاً له[73].

2 ـ يذكر النووي أن الشيرازي ضَمَّن في مهذبه «الفتاوى المقطوعة» التي فهمها على أنها فتاوى ثابتة الصحة في مذهبه. ويشير النووي في المقام نفسه إلى أنه ضَمَّ «فتاوى أصحابنا»[74].

3 ـ في التعليق على **منهاج** النووي، وهو كتاب واسع الرواج، لا يضم شهاب الدين الرملي آراء كثير من فقهاء الشافعية فحسب، بل يضمّ أيضاً فتاوى

(71) المرجع نفسه.

(72) لحسن بن منصور الأوزجندي قاضي خان. راجع قائمة المراجع.

(73) وتشمل **المحيط** للسرخسي و **الذخيرة** لابن مازة، و**البدائع** و**النوادر والزيادات والفتاوى** لقاضي خان و**الظهيرية** لمحمد بن أحمد الحنفي و**الولوالجية** لإسحق بن أبي بكر الولوالجي و**الخلاصة** لسراج الدين بن الملقن و**البزازية** لابن البزاز الكردري، و**العمدة والعدة** للصدر الشهيد، و**مآل الفتوى** و**ملتقط الفتوى** لنصر الدين السمرقندي، و**الحاوي القدسي** لنجم الدين القزويني، و**قنية العالم** لمحمد بن مسعود و**السراجية** لسراج الدين الأوشي. راجع زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، 8 مجلدات (القاهرة: المطبعة العلمية، 1893)، I، 2 ـ 3.

(74) النووي **المجموع**، I، 3، و5.

أبيه الذي درس على يديه، وكذلك الفتاوى التي تثبت منها الأب بعد مراجعتها[75]. وقد أصبح شرح الرملي مرجعاً شائعاً لدى التلاميذ والقضاة والمفتين[76].

4 ـ في **التذييل** على **شرح** الرملي **لمنهاج** النووي يضم نور الدين الشبراملسيّ **فتاوى** تاج الدين السبكي **وفتاوى** أبيه تقي الدين السبكي وكذلك **فتاوى** البلقيني، ويقول الشبراملسيّ عن هذه الفتاوى إنّها ذات مكانة معتَمَدَة مَرْمُوقة في المذهب الشافعي[77].

5 ـ يذكر الفقيه المالكي محمد الحطاب أنّ **مختصر** خليل بن إسحق قد بَيَّنَ القضايا التي صدرت بوصفها فتاوى، وضَمَّن الحطاب شرحه **المختصر** عدداً كبيراً من الفتاوى التي أفتى بها عدد من الفقهاء المميّزين مثل ابن رشد والبرزلي[78].

6 ـ في رسالة تختص بالتزامات العقود والصفقات اعتمد الحطاب بكثرة على عدد من مجاميع الفتاوى الأساسية مثل **فتاوى** ابن رشد والبرزلي وابن الحاج[79].

7 ـ وفي كتاب آخر اختصّ بالأضرار والضمانات، أقرَّ المجتهد الحنفي محمد بن غانم البغدادي بأنّه اعتمد على (الكتب المعتبرة في الفتوى)[80].

8 ـ ضَمَّنَ المجتهد المالكي ابن سلمون الكناني في كتابه **العقد المنظّم**

---

(75) راجع كتابه **نهاية المحتاج**، I، 9 ـ 10.

(76) المرجع نفسه، I، 2.

(77) راجع حاشيته **على نهاية المحتاج: شرح المنهاج**، مطبوع على هامش **نهاية المحتاج** للرملي، I، 41 ـ 42 (بيروت، إعادة النشر).

(78) راجع كتابه **مواهب الجليل**، VI، 32، و36، و37، و48، و49، و55، و75، و93، و94، و285، و287، وما يليها وفي مواضع أُخرى.

(79) راجع كتابه **تحرير الكلام في مسائل الالتزام**، تحقيق عبد السلام محمد الشريف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984)، 79 ـ 80، و85 وما يليها، و88، و89، و93، و99، و105، و106، و113، و114، وما يليها، و177، و182، و192، و207، و224، و231، ومواضع أُخرى. لاحظ أن الفتاوى التي جمعها البرزلي والتي لم تحرّر حتى الآن تتعلّق بعددٍ من الفقهاء.

(80) راجع كتابه **مجمع الضمانات**، 2.

للحكام، وهو من كتب الفروع المُعدَّة لاستعمال القضاة «الفتاوى الفردية» (النوازل الفردية)[81].

9 ـ كذلك اعتمد ابن عابدين في كتابه **حاشية على ردّ المحتار** بكثرة على الفتاوى وضمَّها إلى عمله لأنه خشي أن تضيع رُقَع الفتاوى[82]، وهذا يوحي بأن ابن عابدين كان يمتلك وثائق أصلية للفتاوى. وزيادةً على ذلك، ذكر أنه زيادةً على إطلاق يده في استعمال الفتاوى في كتابه، كان يحيل باستمرار على كتابات الفقهاء الذين سخّروا أنفسهم لدراسة الفتاوى والإفتاء، ومنهم ابن الهمام وابن أمير حاج والرملي وابن نجيم وابن شلبي وإسماعيل الحائك والحانوتي[83].

V

فإذا ضُمَّت الفتاوى إلى كتب الفروع، فإن ذلك يطرح ثلاثة أسئلة تتعلّق بهذا الموضوع: أوّلها: كيف ضُمَّت هذه الفتاوى إلى كتب الفروع؟ وثانيها: ما الفتاوى التي عُدَّت ملائمة لهذا الضَّمّ؟ وثالثها: لِمَ ضُمَّتْ؟

وللإجابة عن السؤال الأول يجب أن نستحضر ثانية تمييزنا بين الفتاوى الأوّليّة والفتاوى المعدَّلة أو بين مجموعات من الفتاوى الأوّلية والمعدّلة. ولقد رأينا أن الفتاوى توضع على هيئة سؤال يوجّهه إنسان عادي أو مختص بالفقه ليقدّم الفقيه إجابته عنه. وقد وجدت بعض هذه الفتاوى الأوّلية طريقها إلى كتب الفروع عبر سبيلين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر. ولدينا مثالان للسبيل المباشر؛ إذ ضَمَّ الحطاب[84] إلى كتابيه في الفروع **مواهب الجليل وتحرير الكلام** فتاوى لابن رشد، كما ضَمَّ الرملي فتاوى والده إلى شرحه لـ **منهاج** النووي[85].

---

(81) مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية الشرفية، 1301/ 1883)، I، 2.

(82) يبدو أن الخوف من ضياع الفتاوى كان منتشراً. راجع على سبيل المثال باعلوي، **بغية المسترشدين** 3، الذي أنهى مؤلّفه، ومع ذلك، ظلّ يلحق به الفتاوى الجديدة التي أفتى بها هو وفقهاء آخرون خوفاً من ضياعها.

(83) راجع حاشيته، I، 3 ـ 4.

(84) راجع الحاشيتين 79 و80 سابقاً.

(85) راجع الحاشية 75 سابقاً.

وكانت الفتاوى الأوّلية تُجمع على نحوٍ منتظم على أيدي الفقهاء أنفسهم أو تلاميذهم أو أصحابهم. وقد تقتصر هذه المجموعات على مفتٍ واحد أو تضمّ فتاوى أوّلية لعدد (كبير أحياناً) من المفتين، ومن أمثلة النموذج الأول فتاوى ابن رشد والنووي والسبكي، أما النموذج الثاني فتمثّله كتب الونشريسي والعلمي والبرزلي[86]. ومن القواعد العامّة أنّ الفتاوى الأوّلية في النموذجين لم تخضع لأيّ تحقيق على الرّغم من وجود استثناءات لذلك[87].

أما السبيل الآخر غير المباشر، فيتضمّن عملية مطوّلة من جمع وتحقيق وتلخيص للفتاوى من أجل ضمّها إلى مجموعات لا تتعلّق بفتاوى فقهاء محددين، وإنما تتعلّق بجمع مواد إفتائية لتشكيل مؤلّف فقهي. وقد أشرنا إلى هذا النوع من الفتاوى من قبل باسم الفتاوى المُعَدَّلة. ويقال على سبيل المثال إنّ أبا الليث السمرقندي في كتابه **النوازل** والناطفي في كتابيه **مجمع النوازل والواقعات**، قد جمعا فتاوى الأئمة المؤسسين الأوائل، وكذلك فتاوى الفقهاء من أمثال محمد بن شجاع الثلجي ومحمد بن مقاتل الرازي وجعفر بن علي الهندواني[88]. ويقال إنّ حسام الدين البخاري لم يَضُمَّ إلى كتابه **الواقعات الحسامية** الفتاوى الواردة لدى السمرقندي والناطفي فقط، بل ضَمَّ أيضاً فتاوى المفتين المتأخّرين[89]. وينتمي إلى هذا الصنف عدد كبير من المجموعات التي طُبِعَ منها **الفتاوى الخانية** لقاضي خان و**الفتاوى البزازية** لمحمد البزّازي الكردري و**الفتاوى الهندية** التي جمعها عدد من العلماء بإشراف فقيه الشافعية الشيخ نظام[90]. ويتضح من المصادر أن الفتاوى الفردية الواردة

---

(86) راجع قائمة المراجع الآتية.

(87) راجع على سبيل المثال ملاحظات المحقق على فتاوى ابن رشد إذ يبدو أن البرزلي هذَّبَ بعض فتاوى ابن رشد أو اختصرها (I، 177، و185، و207، و211، و231 ومواضع أخرى).

(88) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 1220، 1281؛ **وحاشية ابن عابدين**، I، 69.

(89) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، II، 2، 1228؛ N. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916), 184. أغنيدس النظريات المالية الإسلامية، (نيويورك: جامعة كولومبيا، 1916)، 184.

(90) بشأن هذا الأخير راجع جوزيف شاخت «عنوان فتاوى علمگيرية» في تحقيق سي. إي. بوزوورث، **إيران والإسلام** (إدنبرة: مطبعة جامعة إدنبرة، 1971)، 475 ـ 478.

في هذه المجموعات خضعت لكثير من التهذيب والاختصار. ولدينا ما نقوله بهذا الشأن هنا، وهو أن الفتاوى الواردة في هذه المجاميع استوعبتها الشروح من كتب الفروع كما وثّقت في حالة ابن نجيم الذي استوعب ما لا يقل عن عشرين من هذه المجموعات في كتابه **البحر الرائق**[91].

ومثلما مرّت الفتاوى الأوّلية بتحوّل كبير في أثناء استيعابها في كتب الفروع، خضعت لتعديل مماثل عند تحوّلها من فتاوٍ أوّلية إلى فتاوٍ مُعَدّلة. فالمرور من المرحلة الأوّلية إلى المرحلة الثانوية أو المُعَدّلة يتضمّن عمليتي **«التجريد»** و**«التلخيص»**[92]. ويبدو أن مصطلح «التنقيح» كان مستخدماً للجمع بين هاتين العمليتين معاً[93]. ويتضمن التجريد تخليص الفتوى الأوّلية من العناصر غير الأساسية لكتاب الفروع أو مجموعة الفتاوى المعدّلة. فمع أن الفقهاء عموماً لم يذكروا السبب الذي قادهم إلى الرأي الذي عبَّرت عنه الفتوى[94]، ضَمَّن بعضهم فتاواه تصريحات مفصلة نسبياً عن التعليل الفقهي[95]. ويشير «التجريد» إلى عملية حذف مثل هذه التفاصيل[96]، زيادةً على إلى أية أسماء حقيقية أو افتراضية قد

---

(91) راجع الحاشية 73 سابقاً.

(92) بشأن التجريد راجع النووي، **المجموع**، I، 1، 57؛ وحاجي خليفة **كشف الظنون**، II، 1887. وبشأن التلخيص راجع مقدمة **فتاوى ابن رشد**، I، 89؛ وباعلوي، **بغية المسترشدين**، 2. والتلخيص موثق أيضاً في مؤلف ابن زياد، **كتاب غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد**، المطبوع على هوامش **بغية المسترشدين**، 79 وما يليها.

(93) كما يعبّر عن ذلك عنوان ابن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الحامدية**، وراجع أيضاً الحاشية السابقة.

(94) لم يكن من المستحسن إدخال أطروحات وتعليلات تؤدي إلى الرأي. راجع النووي **المجموع**، I، 52، 57؛ ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 141؛ **والفتاوى الهندية**، III، 309. وجدير بالذكر أن ابن الصلاح أوصى بجواب قصير غير معلّل حتى لا تختلط الفتوى بالتصنيف الذي هو مهمة الفقيه ـ المصنِّف لا مهمة المفتي.

(95) راجع على سبيل المثال **فتاوى ابن رشد**، I، 357 وما يليها؛ و446 وما يليها، و461، و617؛ وII، 1196 وما يليها؛ **وفتاوى السبكي**، II، 187 وما يليها. في العادة كانت الفتاوى التي تحتوي تعليلاً شرعياً تصدر بناءً على طلب قاضٍ أو مفتٍ آخر، وفي هذه الأحوال، تكون الفتوى من التصنيف لا من الإفتاء ضرورةً. راجع الحاشية السابقة.

(96) راجع على سبيل المثال، ابن عابدين، **العقود الدرية**، I، 2؛ وحاجي خليفة، =

تكون مذكورة. ويشتمل «التجريد» على حذف كلّ الكلمات والتعابير غير الوثيقة الصّلة بالفقه مثل الصّيغ الدينية و«سئل....» «فأجاب ....»، وأية كلمات تمهيدية تشير إلى أن الفقهاء قد تمعّنوا في قراءة الفتوى ودراستها. ولمّا كانت كثير من الفتاوى تحتوي وثائق فقهية، ولا سيّما العقود، تولّت عملية التجريد حذفها أيضاً. ولمّا كان الحذف الكامل لوثيقة ما قد يشوّه الوقائع والفقه في الفتوى (صورة الفتوى) لجؤوا إلى عملية أُخرى هي التلخيص.

وحتى نشرح عمليتي التجريد والتلخيص سنناقش فتوى لابن رشد، ضُمَّتْ فيما بعد إلى كتب فقيهين ـ مصنّفين هما الحطاب وابن سلمون الكناني، إذ يتألّف النص الأصلي للفتوى[97] من 248 كلمة في حين أنّ النسخة المعدّلة[98] تتألّف من 110 كلمات:

> وسئل أيضاً ـ رضي الله عنه ـ عن رجلين تشاجرا، اسم أحدهما أبو الوليد واسم الثاني عبد الملك، فجرح أبو الوليد عبد الملك بسكين كانت عنده فاتبع عبد الملك أبا الوليد الذي جرحه فأدرك أخاً له اسمه محمد، ومع عبد الملك قريب له اسمه عمر فأمسك له محمداً أخا أبي الوليد وقال له: اقتله ضرباً فجرحه، ودمى كلّ واحد منهما على صاحبه: دمى عبد الملك على أبي الوليد، ودمى محمد أخو أبي الوليد على عبد الملك وقريبه عمر الذي حبسه، وثبتت التدميتان جميعاً إلا أن البيّنة التي شهدت بتدمية محمد على عبد الملك وقريبه عمر لم تعاين الجرح الذي به، ومات محمد من جراحه، فأراد الوليد أن يثأر لدم أخيه محمد على عبد الملك وعمر، وليس له بالحضرة من يقسم معه عليهما إلا أنه يدّعي أن له ابني عم ببلد آخر، فهل يقتل عبد الملك بالقسامة قبل أن تبرأ جراحه التي دمّى بها على أبي الوليد أو يؤخر حتى تبرأ؟
>
> فأجاب على ذلك بأن قال: تصفّحت السؤال، ووقفت عليه، وتدمية محمد على عبد الملك وقريبه عمر عاملة وإن لم يعاين الشهود الجرح

= **كشف الظنون**، II، 1887؛ والنووي، **المجموع**، I، 57. وراجع أيضاً الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 94، (1 ـ 12): «مجرد أقوال مالك».

(97) **فتاوى ابن رشد**، I، 575 ـ 577.

(98) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 271.

الذي به إن ثبت بغيرهم أنه كان مجروحاً، ولا يقتل عبد الملك بالقسامة حتى يبرأ من جراحه التي دمى بها على أبي الوليد، لأن في ذلك إبطال ما وجب لأوليائه من القسامة على قاتله[99]. والواجب في ذلك أن يسجن المدمى عليهم ثلاثتهم: أبو الوليد وعمر وعبد الملك. فإن صح عبد الملك من جراحه، ووجد أبو الوليد من بني عمه من يقسم معه أقسموا على عمر وعبد الملك، وقتلوهما جميعاً بالقسامة لأن هذا مما يقتل فيه الاثنان بالقسامة، وإن مات عبد الملك من جراحه أقسم أبو الوليد مع من وجد من بني عمه على عمر، وقتلوه بقسامتهم، وأقسم أيضاً أولياء عبد الملك على أبي الوليد، وقتلوه بقسامتهم. وبالله التوفيق.

من هنا فصاعداً يأتي الفقيه ـ المصنِّف فيلائم الفتوى بإخضاعها لمتطلّبات خطابه، ففي الأقسام التي تعالج فقه الجنايات من **مواهب الجليل** يقدم الحطاب نسخة مختصرة للفتوى بوصفها قضية فقهية (فرعاً) تندرج في فئة الجروح، فبعد أن استشهد بابن رشد في قضية أُخرى يقول:

وقال ابن رشد في **نوازله**[100] أيضاً:

دَمي رجل على رجل بجرح ودَمي أخو المدمى عليه على المدمى الأوّل وقريبٍ له بأنّ القريب أمسكه وصار يقول الآخر: اضربْ اقتلْ. فمات المدمى الثاني، فأراد أخو المدمى عليه أوّلاً أن يقوم بدم أخيه، فهل يُقتَل المدمى عليه مع قريبه بالقَسامة قبل أن تبرأ جراحه التي دَميَ بها أو يؤخّر جراحه ويُسجَن؟ فأجاب: لا يُقتَل المدمى عليه حتّى تبرأ جراحُهُ التي دَمي بها؛ لأنّ في قتله إبطال ما وجب لأوليائه من القَسامة على قاتله[101]، والواجب في ذلك أن يُسجَنَ الثلاثة المدمى عليهم فإن صحَّ المدمى الأوّل من جراحه أقسم أخو الميّت عليه مع أحد من بني عمّه على قريب المدمى الأوّل وقتلوه بقسامتهم[102]. انتهى.

---

(99) لأنه إذا مات بسبب جراحه، فمن حق أقاربه المطالبة بدمه، فلو نفذ حد القتل بعبد الملك مباشرة، لكان من المستحيل إثبات أن جراحه مميتة وبذلك يحرم الأقارب حقهم.

(100) يُقصد الفتاوى، والكلمتان مترادفتان ومستعملتان على نحو متبادل، وبالمعنى الحرفي النوازل ومفردها نازلة وهي المحن التي تحل بالمستفتي، أما الفتاوى فهي حلول تلك المحن، ولكن هذا التمييز لا يراعى دائماً في الخطاب الشرعي.

(101) راجع الحاشية 99 سابقاً.

(102) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 271 ـ 272.

في هذه النسخة المحرّة لم تُحذف أسماء المتخاصمين فقط، بل حُذِفَت أيضاً تفاصيل رأى الحطاب أنّها لا علاقة لها بالفقه. فحقيقة أن الجرح حدث «بسكين تعود» لأبي الوليد، وحقيقة أن محمّداً هو أخو أبو الوليد وقد ذُكرت مرتين حُذِفَتا من نص الحطاب المنقّح. كما حذفت حقيقة أن الشهود لم يشهدوا بالجرح الحقيقي، وأن شهود أبي الوليد غير حاضرينَ لسكنهم في بلدة أُخرى. لاحظ أيضاً أن الاستفتاء المقدّم لابن رشد يبدو وكأنه صيغ على يد شخص غير بارع في المسائل الفقهية. ودليل ذلك وجود تكرار وتفاصيل غير ذات صِلة في نص السؤال، ولكن قيام الحطاب بالتجريد والتلخيص يحوّل الفتوى من مسألة فقهية تتعلّق بحالة خاصة ضمن سياق محدّد إلى مسألة مجرّدة تناسب الدمج في كتاب فروع معياري.

نأتي الآن إلى سؤالنا الثاني: ما أنواع الفتاوى التي ضُمِّنَت في كتب الفروع؟

عند الإجابة عن هذا السؤال يجب أولاً أن نلفت الانتباه إلى حقيقة مركزية حدّدت طبيعة الكتب التي تعالج الفقه الأساسي سواء أكانت الفروع أم مجاميع الفتاوى الأوّلية والمعدّلة، وهي أن الهمّ الأكبر لدى مصنّفي هذه الكتب هو استيعاب المسائل الفقهية التي تُعَدّ ضرورية وذات صِلة بالعصر الذي حدثت فيه الكتابة. ودليل ذلك لا يقتصر على استيعاب أحدث الفتاوى في كتب الفروع، بل يشمل أيضاً الإصرار المثابر لجميع هؤلاء الفقهاء ـ المصنّفين على ضرورة تضمين أعمالهم القضايا الكثيرة الحدوث (ما تعمُّ به البلوى) والمتصلة بالحاجات المعاصرة، وكذلك تلك التي لها صلة ضئيلة، أو المعدومة الصِّلة، بالجماعة وحاجاتها[103]. ولا يضمِّن قاضي خان في **فتاواه** إلا القضايا التي يتكرّر حدوثها (يغلب وقوعها)، أو تمسّ الحاجة إليها، وتدور عليها واقعات الأمة. وهذه القضايا

(103) بشأن استبعاد آراء فقهيّة غير «متداولة» راجع الرملي، **الفتاوى الخيرية**، I، 3؛ وأبا عبد الله محمد بن حارث الخشني، **أصول الفتيا في الفقه**، تحقيق محمد مجدوب (بيروت: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، 44.

تعود إما إلى الأئمّة المتقدّمين وإمّا إلى الفقهاء المتأخّرين[104]. ويبلغنا الزيلعي أنه اختار التعليق على **كنز الدقائق** لأنه أسمى خلاصةٍ تشتمل على ما يُحتاج إليه من الواقعات. وبيَّن في تعليقه أنه زادَ قضايا شرعية يُحتاج إليها وتعود إلى الفقهاء المتأخّرين[105]. ويورد الرملي أن النووي، في تعليقه على **محرَّر** الرافعي، ضَمَّنَ القضايا التي يُحتاج إليها وتلك التي أغفلها الرافعي (زاد... ما أخلَّ به من الفروع المُحتاج إليها)[106]. ويُروى على نحوٍ واسع، ومستحسن، أن ابن الصلاح أكد أنه حين تواجه المفتي أو القاضي مشكلة فيها قولان في المذهب، صحيحان بالدرجة نفسها، يجب أن يلجأ إلى القول الأحدث زمنياً[107].

إن المبدأ القائم على وجوب إحلال رأي أحدث محل آخر أقدم زمنياً، ولهما الصحّة نفسها، يلقى تأييداً كبيراً في مصادرنا. وهذا المبدأ، حسبما أوجزه الفقيه الحنفي قاضي خان، لقي القبول في المذاهب الأربعة كلها. ويوضح أنه إذا وُجد حلّ القضية في ظاهر الرواية دون خلاف، ينبغي عندئذ تبنّيه. ومن جِهة أُخرى، إذا كانت القضية خلافيّة، فعلى الفقيه أن يلجأ إلى مذهب أبي حنيفة حصراً لا إلى مذهب تلميذيه. ولكن إذا كان خلافهم متعلّقاً بحاجات عصر محدّد، وجب اتباع آراء تلميذيه لتغيّر أحوال الناس. أما بشأن قضايا العقود والتعاملات التجارية، فيخبرنا قاضي خان أن الفقهاء المتأخّرين لجؤوا إلى آراء أبي يوسف

(104) قاضي خان، **فتاوى**، I، 2. وللاطلاع على مقاربة مشابهة، راجع العلمي، **نوازل**، I، 18. ويرى حاجي خليفة، في **كشف الظنون**، II، 1282 ـ 1283، أن مصطلح المتأخّرين يشير إلى المفتين الذين ظهروا بعد القرن الرابع / العاشر.

(105) عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق: شرح كنز الدقائق**، 6 مجلدات (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313/ 1895)، I، 2. وللاطلاع على عبارات أُخرى راجع، الكردري، **فتاوى**، IV، 2؛ والموصلي، **الاختيار**، I، 6. كذلك فإن النووي بعد أن أكمل المجلدات الثلاثة الأولى من المجموع ووجد أن المادة أضخم مما يجب، قرر ألا يتوسّع إلاّ في الحالات ذات الطابع العام وأن يختصر في الحالات الأُخرى. راجع **المجموع**، I، 6.

(106) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 45.

(107) راجع على سبيل المثال، باعلوي، **بغية المسترشدين**، 8 ـ 9. وبشأن مرجعية أبي بكر الأشخر، يذكر ابن الصلاح رأيه **في أدب المفتي**، 123.

والشيباني أكثر من لجوئهم إلى آراء أبي حنيفة[108]. والمبدأ نفسه يحكم الاختيار بين الآراء العائدة للقرون الأولى أو القرون المتأخّرة، فقد لاحظ ابن عابدين أن جزءاً مهماً من المذهب الفقهيّ الحنفي صاغه في عهد متأخّر فقهاء كانت لهم آراء مختلفة عن آراء المؤسسين أحياناً[109]. ويقال إنّ الفقيه الشافعي خير الدين الرملي تابع المذهب الحنفي في فتاواه، ومن ذلك آراء كبار الفقهاء الذين عدَّلوا الآراء الأولى نتيجة لاختلاف العصر أو لتغيّر أحوال الناس[110]. ويبدو أن شهاب الدين الرملي للأسباب نفسها ضمَّن كتابه في الفروع، **نهاية المحتاج**، آراء الفقهاء المتأخّرين ومنهم النووي وجلال الدين المحلّي والرافعي ووالده هو[111].

ويجب أن نؤكد أن عملية استيعاب فتاوٍ لاحقة كانت انتقائية، ولم تُضمّ سوى الفتاوى التي تضيف مادة جديدة إلى المذاهب الفقهيّة. فمحيي الدين الرملي في تصنيفه لفتاوى أبيه خير الدين لم يعمد إلا إلى ضم تلك التي لم يستطع الوقوف عليها في الكتب المعاصرة، والتي مسّت الحاجة إليها وتكرّرت العودة إليها في عصره[112]. واتّبع الفقيه المالكي الخشني المبدأ نفسه في كتابه **أصول الفتيا** مستبعداً الفتاوى غير المتداولة أو المشتملة على آراء عُدَّت شاذة (غريب الفتوى)[113]. ولذلك يمكننا أن نفترض باطمئنان أن مثل هذه الفتاوى، وكذلك الفتاوى التي هي مجرّد اتّباع للعلماء القدماء فيما يتعلّق بالحقائق نفسها دون أن تضيف شيئاً (الإفتاء بالحفظ)[114]، كانت مستبعدة من مجاميع الفتوى أو كتب الفروع. والحقيقة أنّه لم يكن الإفتاء بالحفظ يشكل إفتاءً بالمعنى الصارم

(108) قاضي خان، **فتاوى**، I، 2 ـ 3.
(109) ابن عابدين، **حاشية**، I، 69.
(110) الرملي، **الفتاوى الخيرية**، I، 3.
(111) الرملي، **نهاية المحتاج**، I، 9 ـ 10. وراجع أيضاً الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 31؛ والبغدادي، **مَجْمَع الضمانات**، 2.
(112) الرملي، **الفتاوى الخيرية**، 3.
(113) الخشني، **أصول الفتيا**، 44.
(114) راجع مثلاً الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 33 (11. 8 ـ 10).

للكلمة[115]، ولذلك استُبعِدَ من أدب الإفتاء المسجّل منذ البداية.

وهناك فئة أُخرى من الفتاوى مستبعدة من كتب الفروع، هي التي تتضمّن آراء ضعيفة، وتستند إلى قواعد فقهيّة ضعيفة. وليس لدينا أيّ دليل على أن هذه الفتاوى أو الفتاوى التي هي مجرّد نقل لقولٍ مثبت قد وجدت أيّ موضع لها في مجاميع الفتاوى الأوّلية. ولذلك تبيّن مصادرنا أن الفتاوى الأوّلية التي ظهرت في المجاميع وتلك التي ضُمَّت إلى كتب الفروع، هي الفتاوى التي صدرت استجابة لوقائع وأوضاع جديدة كلياً أو جزئياً. وهذه الظروف الجديدة أَوْلت هي أيضاً الفتاوى أهمية جديدة، وجعلتها مسائل فقهية جديدة.

لننتقل الآن إلى ثالث أسئلتنا وهو أهمها: لِمَ ضُمِّنَت هذه الفتاوى في كتب الفروع؟ يجب أن نقرّ منذ البداية أن من أهم وظائف كتب الفروع إمداد الفقهاء باستقصاء شامل لأحكام الشريعة الأساسية وأولها الأحكام التي اكتسبت مكانة مرجعية. ويفترض بهذه الكتب أن تقدّم حلولاً لجميع القضايا المعقولة حتى يعتمد عليها الفقيه سعياً إلى المذهب الصحيح، وأن تضمّ معظم المسائل الفقهية القديمة والمستحدثة التي ظهرت في المذهب. وهذا يفسّر لماذا ضُمِّنَت الفتاوى في هذه الكتب إذ إنّها تمثّل المواد القديمة والحديثة المتعلقة بحاجات المجتمع، وتعكس التغيّرات التي حدثت بمرور الزمن. لقد قدّمت الفتاوى الأوّلية مَعيناً لا ينضب يستمدّ منه الفقه مادته الدائمة التوسع. من أجل هذا غالباً ما كان علم الفتوى مساوياً، بل مرادفاً، للفقه[116]، لأن الفقه كان يُعَدّ الحصيلة الكلية للفتاوى التي دخلت الفروع.

وقول ذلك يعني في الواقع ادّعاء أنّ المفتي والفقيه المصنّف ـ لا القاضي أو غيره ـ هما المسؤولان عن تطوير الرأي الفقهي المستحدَث في كتب الفروع. إلى هنا ليس هناك سبب وجيه لمخالفة استنتاجات علماء مثل شاخت وجوينبول فيما

---

(115) باعلوي، **بغية المسترشدين**، 7؛ وابن عابدين، **حاشية**، V، 366؛ وحلاق، «الإفتاء والاجتهاد»، 34، 336، الحاشية 1.

(116) راجع مقولة الغزالي بهذا الصدد وقد أوردها حاجي خليفة **في كشف الظنون**، II، 1281.

يتعلق بالدور المهمّ الذي أدّاه القضاة المتقدمون في صياغة الفقه الأساسي الإسلامي[117]، ولكن إسهاماتهم تبدو بعد القرن الثاني/الثامن كأنها انقطعت، في حين أصبح تطوير الفقه مجالاً مقصوراً تقريباً على المفتي والفقيه المصنّف[118].

ومع أنه من الشائع أن يحتفظ القضاة بسجل لإجراءات المحكمة[119]، لا يبدو أن قراراتهم اجتذبت انتباه الفقهاء المهتمين بإعداد آراء الفروع وتأسيسها من أجل مذهبهم. صحيح أن الأسئلة المثارة في النزاعات القضائية (المحاكمات أو الحكومات) كان الفقهاء يناقشونها على نحوٍ مكثّف ولكن هذه النقاشات تبدو دوماً مرتبطة بالفتاوى التي أصدرت تحديداً من أجل هذه الحالات[120]. والعلاقة بين الفتاوى والمحاكمات تفسّرها حقيقة أن القاضي كان يعتمد اعتماداً كبيراً على آراء المفتي[121]، وأنّ آراء المفتين كانت كما رأينا ملجأ القضاة على العموم[122]. والحقّ أنّ اعتماد القاضي على الفتوى كان عظيماً إلى حدّ أن المفتي كان على الغالب مرتبطاً بالمحكمة، وفي العهود التالية من التاريخ الإسلامي كانت فتواه تُعَدّ مُلزِمة[123]، وقد ذهب بعض أهل الشرع إلى حدّ تبنّي وجهة نظر مفادها

---

(117) شاخت، مقدمة، 25 وما يليها، ولخص جوينبول ما اكتشفه في كتابه عن الحديث المبكِر؛ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 77-95؛ وفي «بعض الملاحظات بشأن فقهاء الإسلام المتقدمين مستخلصة من أدب الحديث المبكر»، **أرابيكا**، 39، (1992) 287 ـ 314.

(118) لا داعي إلى أن يقال إنّ هذا التحوّل يحتاج إلى البحث والتمحيص.

(119) يُراجَع حلاق «ديوان القاضي»، 422 ـ 429.

(120) راجع السبكي، **فتاوى**، II، 44، و183 وما يليها، و325 وما يليها، و422 وما يليها ومواضع أُخرى؛ وباورز، **المجلة القضائية**، 330 ـ 331، و332؛ وباورز، «الفتاوى بوصفها مصادر»، 298 ـ 300، و306 ـ 325، و330 ـ 331، و332.

(121) ابن عابدين، **العقود الدرية**، I، 3؛ وابن عابدين، **حاشية**، V، 359، و360، و365.

(122) **الفتاوى الهندية**، III، 312، 313؛ وابن عابدين، **حاشية**، V، 360، و365. وراجع أيضاً الحواشي 50، و51، و55، و62 سابقاً، والحاشية الآتية.

(123) راجع Tyan, *Histoire*, 224; Rudolph Peters, «Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Shari'a Courts,» *Die Welt des Islams*, 30 (1990), 99. تيان، تاريخ، 224؛ ورودولف بيترز، «جريمة قتل على نهر النيل: محاكمات جرائم القتل =

أنّ القاضي الأحمق الجاهل يظل ثقةً ما دام يستند إلى فتوى المفتي(124).

إن اشتراط التجاء القاضي إلى المفتي من أجل الاستفتاء يؤكد حقيقة أن المفتي لا القاضي هو الخبير النهائي في مجال الفقه. ويتقرر هذا الاستنتاج بعدد من الاعتبارات، أولها: أنّ الهدف النهائي لمنهجية أصول الفقه هو الاجتهاد الذي يمارسه المجتهد. وقد رأينا في الفصل الثالث أنّ المفتي هو الذي يساوي المجتهد، لا القاضي. والواقع أنّ مصطلحي المجتهد والمفتي يستخدمان في خطاب أصول الفقه بوصفهما مترادفين(125). وثانيها: أنّه خلال معظم تاريخ دائرة الإفتاء، ما عدا العهد العثماني، كانت هذه الدائرة بعيدة إلى حدٍّ كبير عن التدخل الحكومي؛ وخلافاً للقضاء، كانت عصيّة على الفساد السياسي. ولذلك كان كثير من الفقهاء يرى الإفتاء واجباً (فرض كفاية) في حين يُنظر بعين الشك إلى قبول منصب القاضي(126). فلا يمكن أن تكون صياغة الفقه مسؤولية مؤسسة تُعَدّ على نحوٍ عام مكتنَفَةً بالإغراءات وأشكال الفساد المختلفة. وقد تأيد الشك في القضاة برسالة مقدّسة عن النبي ﷺ أنه: في يوم البعث يحشر القضاة مع السلاطين والعلماء [أي المفتين] مع الأنبياء(127).

= لدى المحاكم الشرعية في مصر القرن التاسع عشر»، **العالم الإسلامي** 30 (1990)، 99. كذلك فإن إسناد النظام القضائي العثماني إلى شيخ الإسلام وهو كبير المفتين أمر ذو دلالة.

(124) **الفتاوى الهندية**، III، 307.

(125) حلاق، «الإفتاء والاجتهاد»، 34 وما يليها. وراجع أيضاً **الفتاوى الهندية**، III، 308: «استقر رأي الأصوليينَ أن المفتي هو المجتهد». وراجع أيضاً ابن عابدين، **حاشية**، V، 365، الذي يساوي بين المجتهد والمفتي ويرى أن ليس على القاضي أن يكون مجتهداً؛ إذ «يكفيه العمل باجتهاد غيره». وللاطلاع على معالجة أكمل لهذا الموضوع راجع الفصل الثالث، سابقاً.

(126) **الفتاوى الهندية**، III، 310: «الدخول في القضاء رخصة والامتناع عنه عزيمة».

(127) المرجع نفسه، III، 319، إذ استشهد بآراء عدد من الفقهاء لتأييد الرأي القائل إن على الفقيه ألا يقبل منصب القاضي إلا مكرهاً. وراجع أيضاً علي بن يحيى الجزيري، **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تحقيق أ. فيرارس (مدريد: النصيحة الأفضل للاستقصاءات العلمية، 1998) 456. ومن ناحية أُخرى يورِدُ النووي (**المجموع**، I، 40) الحديث المشهور: «العلماء ورثة الأنبياء». راجع أيضاً Brinkley Messick, *The Calligraphic* =

وثالثها: أنّه لا يبدو إلى أيّ حدّ ملموس أن قرارات القضاة تُراعى في كتب الفروع في حين تمثّل الفتاوى مادة المرجع الأساسي لتطوير الفروع وتوسيعها. وإذا دخلت بعض قضايا المحكمة عَرَضاً في كتب الفروع، فإنّ ذلك يكون عبر تدخل المفتي أو الفقيه المصنِّف. ورابعها: أنّه قد ساد اعتقاد أنّ قرار القاضي (جزئي، خاص) ولا تتعدّى أهميته مصالح أطراف النزاع في حين أنّ فتوى المفتي (عامة، كلية) وقابلة للتطبيق في جميع الحالات المشابهة[128].

وزيادةً على ذلك، يُعَدّ الدور الحاسم للفتوى في صياغة الفقه العمليّ أكثر وضوحاً في العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب بوصفه جملة الآراء الفقهيّة المعتَمَدة والراسخة في منهج الإمام المؤسِّس.

رأينا في الفصل الخامس أنّ المذهب، بوصفه الآراء المعتَمَدة للإمام المؤسِّس، يُعرَّف بممارسة الإفتاء: فرأي المذهب هو جملة الفتاوى التي تُعَدّ عموماً هي الفقه[129]. وفي كتاب **نهاية المحتاج**، يعلن الرملي الذي اعتمد كثيراً على عدد من مجاميع الفتوى أنّه قصَرَ كتابه على الآراء المقبولة والمطبّقة على نطاق واسع في المذهب (مقتصرين فيه على المعمول به في المذهب)[130]. وفي مجال اللغة الاصطلاحيّة الفقهية يذكر الرملي أن مصطلح المذهب لا يعني سوى آراء المذهب كما حددتها الفتوى لأن الفتوى هي «الأهم للفقيه بالنسبة إلى غيرها»[131].

= *State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 143-4. برينكلي ميسك، **الدولة الخُطاطية: هيمنة النص والتاريخ في المجتمع الإسلامي** (بيركلي: 1993)، 143 ـ 144.

(128) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، I، 38: «الحاكم حكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله، والمفتي يفتي حكماً عاماً كلياً أن من فعل كذا ترتّب عليه كذا ومن قال كذا لزمه كذا».

(129) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 24؛ والرملي، **نهاية المحتاج**، I، 36 ـ 37. وراجع أيضاً الفصل الخامس، المقطع VI سابقاً.

(130) راجع **نهاية المحتاج**، I، 9.

(131) المرجع نفسه، I، 36 ـ 37. وراجع أيضاً الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 24.

وتعني العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب أيضاً أن الفتوى يجب أن تُوافِقُ المذهب، والحقيقة أنّ هناك قاعدة شرعية أساسية مفادها أنّ الفتوى لا يُعتَدّ بها إن كانت مخالِفةً للقواعد المؤسِّسة. وهذا لا يعني أنّ المشكلات الجديدة لا يمكن أن تجد لها حلولاً جديدة، بل يعني أن على الفقيه، عند إبداء الرأي الشرعي، أن يلتزم الآراء الراسخة إن وَجَدَ سابقةً. وإلا فعليه أن يلجأ إلى النصوص المُنزلة وبناءً عليها يجب أن يطبق بأسلوب حصيف ومتأنٍّ الآراء المعتمدة الراسخة في القواعد[132]، والمنهجية الموصوفة في أصول الفقه[133]. وبذلك تكون الفتوى غير مقبولة إن لم تُوافق قواعد خضعت للترجيح والتصحيح والتشهير[134]. فعندما سُئِلَ الزَقّاق عن مدّة العِدَّة لامرأة حائض حدّدها بثلاثة أشهر رافضاً فتوى لأحد الداووديين حدّدتها بستة أشهر، ورأى أن الفتوى لا تستحق الاهتمام لأنها لا توافق مشهور المذهب[135].

وتتأكد العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب بالمصطلحات الإجرائية لتمييز إجازة القواعد والآراء الشرعية وإقرارها، فعندما يُعلن أن الفتوى تُوافق المذهب، يُعبَّر عن مكانتها بمصطلحات مثل «هذا هو المذهب» (وعليه المذهب) أو «هذا هو الرأي المفضل» (الراجح في المذهب) أو «هذا هو الرأي المتّبع» (الذي عليه العمل). ومن ناحية أُخرى عندما يُعلن أنّ المذهب معتَمَدٌ، يستخدم الفقهاء تعبير «هذا يُلجأ إليه في الفتوى» (وعليه الفتوى، أو المفتى به)[136]. ويحتوي **مختصر**

---

(132) بشأن القواعد راجع الجيدي، **محاضرات**، 59 وما يليها، وراجع أيضاً الفصل الرابع من الكتاب، الحاشيتين 87 و89 سابقاً.

(133) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 96.

(134) العلمي، **نوازل**، III، 6؛ والحطاب، **مواهب الجليل**، I، 32؛ VI، 91؛ وباعلوي، **بغية المسترشدين**، 274؛ وابن عابدين، **حاشية**، V، 359.

(135) العلمي، **نوازل**، I، 309 ـ 310. وراجع أيضاً حاجي خليفة **كشف الظنون**، II، 1225؛ إذ يقول إنّ الفتاوى الصوفية قال عنها المولى بركلي إنّها غير معتمدة (ليست من الكتب المعتبرة) لأنها لا تُوافق قواعد الفقه المتفق عليها.

(136) ابن عابدين، **حاشية**، I، 72؛ والحطاب، **مواهب الجليل**، I، 36؛ والفصل الخامس، المقطع VI، سابقاً.

خليل المشهور الآراء الثابتة المعتمدة في المذهب المالكي، وهي نفسها الآراء المستخدمة عموماً في الإفتاء[137]. ولم يغب دور المفتي الحاسم في شرح الآراء الفقهية وتطويرها عن بال العلماء المسلمين. فقد احتلّ كلٌّ من المفتي وفتواه، كما رأينا، دوراً مركزيّاً في القضاء. والواقع أنّ الهدف الرئيس للنظام التعليمي في المذاهب التقليدية كان تدريب رجال الإفتاء وتخريجهم[138]. إذ كان نظام الشريعة وتطبيقه الصالح يستند إلى ما فُهِم على أنه انعكاس حقيقي لأوامر الله، وإلى الثبات على تطبيق هذه الأوامر (شرع الله)، وقد كان تحديد الشريعة في بيئتها الاجتماعية مسؤولية المفتي. فعندما يصدر فتوى يشكك فيها في قرار قاضٍ ما أو يخالفه، فإن طرف النزاع الذي حصل على هذه الفتوى له حقّ التوجه إلى قاضٍ آخر للحصول على محاكمة جديدة[139]. والإسهام المُهمّ والمشاركة الفعّالة للمفتي في العملية القضائية مثبتان تماماً في فصول كتب الفروع التي تعنى بالقضاء والشهادات (كتاب الأقضية والشهادات)؛ لأن الأحكام والقواعد التي تنظم المحكمة كانت حصيلة للفتاوى التي استوعبتها هذه الكتب وأصبحت جزءاً منها، حتى إنّ الرسائل المختصّة بالقضاة والمحاكم (أدب القضاء) اعتمدت جزئياً، في إنشائها الخاص، على تلك الفتاوى[140].

VI

تبيّن الحقائق والنقاشات السابقة بوضوحٍ أن الفقه حافظ على صِلته بالواقع الاجتماعي بوساطة الفتاوى، وأنه تطوّر وتغيّر نتيجة لذلك؛ لكن الفعالية الشرعية

---

(137) الحطاب، **مواهب الجليل**، I، 2: «اخْتَصَّ بتبيين مابه الفتوى».

(138) مقدسي، **الظهور**، 148.

(139) راجع على سبيل المثال ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 122؛ وباورز «المجلة القضائية»، 332.

(140) راجع مثلاً الفتاوى التي دمجها الكناني في **العقد المنظم**، I، 33، 43 وما يليها، و71 وما يليها، و79 وما يليها، 81، 83، 88، 93، ومواضع أُخرى؛ وابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 46، و53، و54، و112، و123، و126، و146 ومواضع أُخرى.

الكاملة للفتاوى لا تتحقّق دونَ مشاركة الفقيه المصنِّف، لأنه هو الذي يدمجها في سياق الفقه الأوسع، ويقرر مدى إسهامها في تغيّر الفقه وتقدّمه واستمراره. ويستمد الفقيه/ المصنِّف مرجعيته من حقيقة أنه مؤهل لتحديد الآراء والفتاوى التي تستحق الإدراج في نصه الذي يطمح أن يجمع فيه الآراء المعتمدة للمذهب. وبذلك كانت مرجعية الفقيه المصنِّف، شأنه شأن المفتي، لا خلافاً للإمام المؤسس بلا شكّ، معرفية بالمقام الأول، إن لم تكن حصرية في حالته.

وقبل أن نقارب الفقيه المصنِّف بوصفه فاعلاً في التغيير، سنعرض أولاً حالة دراسية لفتوى تستمدّ مصدرها من الواقع الملموس، استوعبها الفقهاء لاحقاً بطرائق مختلفة. وتتعلّق القضية بجريمة قتلٍ عمد حدثت في مدينة قرطبة الأندلسية عام516هـ/ 1122م[141]. ويجري النص الكامل للفتوى[142]، وبضمنها السؤال الموجّه إلى ابن رشد (توفي 520هـ/ 1126م)، على النحو الآتي:

> مسألة تدمية من له بنون صغار، وعصبة كبار. هل ينتظر الصغار حتى يبلغوا، ولا يمكن العصبة من القسامة أم لا؟
>
> مسألة تدمية العمد النازلة بقرطبة ـ أعادها الله[143] ـ سنة ست عشرة وخمسمئة قال الفقيه الأجل الحافظ الإمام القاضي العدل أبو الوليد بن رشد شيخنا ـ رضي الله عنه ـ: سألني جماعة من طلبة العلم الباحثين عن معانيه مستفهمين لي عن وجه ما اتصل بهم من فتواي فيمن دمى على رجل بدم عمد، وله بنون صغار، وعصبة كبار بأن ينتظر الصغار حتى يبلغوا، ولا يمكن العصبة من القسامة والقَوَد، إذ البنون الصغار أحق بالقيام بالدم والقسامة[144] فيه والعفو عنه منهم بخلاف الرواية المأثورة في

(141) للاطلاع على تحليل مفصّل للفتوى، يُراجَع حلاق، «اغتيال في قرطبة».

(142) ابن رشد، **فتاوى**، II، 1196 ـ 1203؛ الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، II، 319، وما يليها.

(143) لابد أن هذا الدعاء أقحم على النص في زمن لاحق، وعلى الأرجح بعد عام 541/ 1146 عندما استولى عليها ألفونس السابع. راجع B. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain* (Oxford and Cambridge, Mass: Blackwell, 1992), 212, 218. ب. ريلي، **صراع مسيحيي أسبانيا ومسلميها** (أكسفورد وكامبردج، ماساشوستس: بلاكويل، 1992)، 212، و218.

(144) بشأن القسامة، راجع الحاشية 159، لاحقاً.

ذلك عن مالك وعن غيره من أصحابه، إذ خفي عليهم المعنى في ذلك، وظنوا أنه لا يسوغ للمفتي العدول عن الرواية الموجودة في ذلك، وليس ذلك على ما ظنوا، بل لا يسوّغ للمفتي تقليد الرواية والفتوى بها إلا بعد المعرفة بصحتها. هذا ما لا اختلاف فيه بين أحد من أهل العلم لقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43].

ولقول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل إذ بعثه إلى اليمن والياً ومعلّماً: بِمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسوله لما يرضي رسوله. فكان الذي أرضاه ﷺ في ما لم يجده في الكتاب ولا في السنّة الاجتهاد لا الرجوع إلى قول عالم مثله قال قولاً باجتهاده ورأيه. وما أرضى رسوله فقد أرضى الله عزّ وجلّ. وما أرضى الله عزّ وجلّ فهو الحق عنده الذي لا تحل مخالفته والعدول عنه. والرواية التي أفتيت بخلافها مخالفة للأصول عُدل بها عن القياس للمعنى الذي ذكره استحساناً على ما سنبينه. فوجب العَدول عنها بالنظر الصحيح إلى ما هو أَوْلى منها لا سيما ما ذكر من أن المدْمى عليه كان سكران، إذ جرح المدمي.

ومن أهل العلم من يقول: إنه لا يقاد من السكران بمن قتل في حال سكره، وإن كنا لا نقول بقوله، فمراعاته واجبة على أصل مذهب مالك الذي نعتقد صحته في مراعاة الخلاف.

والوجه في بيان صحة ما قلناه في هذه المسألة بأن نذكر أصلها من الكتاب والسنّة الذي ترد إليه ويبنى الحكم فيها عليه. والأصل فيها بإجماع العلماء قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء: 33] أي حجّة يقول بها في أخذ حقه. واختلف أهل العلم هل من حقه أن يعفو عن الدم على الدِّية شاء القاتل أو أبى، أم ليس ذلك له؟ على اختلافهم في تأويل قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: 178]، هل يعفو له ولي الدم أو القاتل[145]؟ فمن ذهب من أهل العلم إلى أن لوليّ الدم أن يعفو عن القاتل على أن يأخذ الدِّية منه شاء أو أبى يوجب انتظار بني المقتول الصغار بالقسامة على كل حال إلى أن يبلغوا، إذ لا يصح على

(145) بتعبير آخر هل العفو والدية بدلاً من الحد حق قد يمارسه القريب إن شاء، أو للقاتل أن يقبل الدية بدلاً من الحدّ أو لا يقبلها؟

مذهبهم أن يمكن العصبة من القسامة والقود فيبطل بذلك حق البنين الصغار فيما لهم من أخذ الدية من القاتل شاء أو أبى لقسامتهم إذا بلغوا قياساً على ما أجمعوا عليه في الحقوق الواجبة في غير الدماء، من ذلك الشفعة إذا وجبت للصغار بشاهد واحد لا اختلاف في أن الشفعة لا تصير إلى من هو أحق بها بعدهم لصغرهم، وأنهم على حقهم إذا كبروا يحلفون ويستحقون شفعتهم وكذلك سائر الحقوق. لو ادعى صبيٌّ على رجل أنه استهلك له عرضاً، أو قتل له دابة أو عبداً، وأقام على ذلك شاهداً واحداً لكان على حقه إذا بلغ، وهذا هو قول أشهب[146]، وأحد قولي ابن القاسم[147]، ورواية مطرّف[148] وابن الماجشون[149] عن مالك، ومذهب الشافعي والأوزاعي من فقهاء الأمصار. ودليلهم على ذلك من طريق الأثر الحديث الصحيح من رواية أبي هريرة خرجه البخاري وغيره أن النبي ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يؤدى، وإما أن يقاد»[150]، وما روي عنه ﷺ من أنه قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين أن يقتل أو يعفو ويأخذ الدية»[151]، ومن طريق النظر أن على القاتل استحياء نفسه بماله، فإذا لم يفعل ما عليه من ذلك أخذ به وإن كره. وقال مالك رحمه الله: تؤخذ الديّة منه وإن كره لا يدرأ عن ماله، إذ لا انتفاع له بماله إذا قتل. ومن ذهب إلى أنه ليس له أن يأخذ الديّة من القاتل إلا برضاه وهو قول مالك في رواية ابن القاسم عنه وجماعة من أصحابه، وأحد قولي ابن القاسم فالقياس أيضاً على مذهبهم انتظار البنين الصغار حتى يبلغوا، إذ هم

---

(146) أبو عمر أشهب بن عبد العزيز القيسي (توفي 204/ 819)، فقيه ومُحَدِّث، من أنبه تلامذة مالك. راجع فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، 8 مجلدات. (ليدن: إي. جي. بريل، 1967 -)، I، 466 .

(147) ابن القاسم أبو عبد الله عبد الرحمن العتقي (توفي 191/ 806)، من تلامذة مالك، راجع المرجع نفسه، I، 465.

(148) مطرف بن عبد الله الهلالي (توفي220/ 835)، من تلامذة مالك. راجع ابن فرحون، **الديباج**، 345.

(149) عبد الملك بن عبد العزيز المدني بن الماجشون (توفي 212/ 827) من تلامذة مالك ومفتٍ مشهور. راجع خير الدين الزركلي، **الأعلام**، 8 مجلدات (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، IV، 160.

(150) راجع أبا عبد الله محمد البخاري، **كتاب الجامع الصحيح**، تحقيق م.ل. كريل، وت. و. جوينبول ed. M.L. Krehl and T.W. Juynboll أربعة مجلدات (طبعة ليدن: إي. ج. بريل، E.J. Brill، 1908)، IV، 318.

(151) المرجع نفسه.

أحق بالقَوَد والعفو، وبمصالحة القاتل من العصبة قياساً أيضاً على ما أجمعوا عليه في الحقوق، إلا أنهم رأوا استحساناً على غير قياس ما أتت به الروايات عنهم من ألاّ ينتظر الصغار إلا أن يقرب بلوغهم، هذا معنى قولهم، إذ لا تجب لهم الديّة على القاتل على مذهبهم إلا برضاه، وإنما يجب لهم القود وهو الذي تدعو إليه العصبة، أو العفو على غير شيء. ووجه هذا الاستحسان منهم إيثار القود على العفو لما فيه من الزجر عن القتل والانتهاء عنه اعتباراً بقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179].

والأظهر أن العفو أولى من القَوَد لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشورى: 40]؛ وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: 43]؛ وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 133 ـ 134]. ومن مثل هذا في القرآن كثير. ألا ترى أن أهل العلم قد قالوا: إنه ينبغي للإمام أن يرغب الأولياء في العفو قبل القسامة[152]، فإن أبوا إلاّ القسامة والقود أمكنهم من ذلك، فإذا كان العفو هو المستحب[153]، والعفو في مسألتنا إنما هو للصغار إذا بلغوا وجب أن ينتظروا حتى يبلغوا فيعفوا إن أحبوا ابتغاء الأجر والثواب، ولا يفوت عليهم بتمكين العصبة من القَوَد بالقسامة الأجر الذي يكون من حقهم يكتسبوه إذا كبروا. فإذا ثبت بما مهّدناه وقرّرناه وبيّناه من أن المسألة ترجع إلى قولين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن الواجب انتظار الصغار حتى يكبروا دون حق يكون للعصبة معهم في القسامة والقَوَد في نظر ولا استحسان.

---

(152) القسامة، التي تعمل على توكيد التخويل بإقامة الدعوى. وعلى الرغم من اشتراط أداء خمسين يميناً (أي أن خمسين شخصاً ينبغي لهم أن يؤدوا اليمين)، يكفي أن يؤدي اثنان من الأقارب هذه الأيمان بمعدل خمسةٍ وعشرين يميناً لكلٍّ منهما. راجع أبا عبد الله محمد بن القاسم الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية**، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، II، 626 وما يليها؛ عبيد الله بن الحسن بن الجلاب البصري، **التفريع**، تحقيق حسين الدهماني، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، II، 2، 207 ـ 208.

(153) راجع الحاشية الآتية.

والقول الثاني: أن لهم ذلك في الاستحسان دون النظر. وضعف الاستحسان بما بيّناه من أن العفو أولى من القَوَد، لم يبقَ إلا وجوب انتظار الصغار حتى يكبروا.

فإن قال قائل: إن القتل أولى من العفو، فالحجّة عليه ما تلوناه من الآيات في العفو، فإن قال: معنى ذلك في غير الدم، قيل له: الدليل على أنها على عمومها في الدم وغيره ما روي عن أنس بن مالك قال: أتى رجل بقاتل وليه إلى النبي ﷺ فقال له: «اعف، فأبى» قال: «خذ الأرش، فأبى». قال: «أتقتله؟ فإنك مثله إن قتلته، فخلى سبيله». فهذا نص بين في أن العفو أفضل من القَوَد، لأن النبي ﷺ لا يندب إلا إلى الذي هو أفضل[154]. وقد بيّن ذلك ﷺ بقوله: «فإنك مثله إن قتلته»، لأن المعنى في ذلك أن أجره يذهب باستيفاء حقه منه، وتركه العفو عنه، ويذهب عن القاتل الوزر بالقود منه، لأنه يكون كفارة على ما جاء من أن الحدود كفارات لأهلها، فيستويان جميعاً في أنهما لا أجر لواحد منهما ولا وزر عليه. هذا الذي أقول به في تأويل هذا الحديث. وقد قيل فيه غير وجه واحد لا يسلم من الاعتراض. ولو سلمنا أن القود أولى من العفو فصح الاستحسان في ألا ينتظر بلوغ البنين الصغار على أحد قولي مالك وابن القاسم ومن تابعهما على ذلك ما صحّ في مسألتنا هذه لما قد قيل: إن القاتل كان سكران حين جرح المدمي، إذ لا شكّ ولا امتراء في أن العفو عن السكران أولى من القَوَد منه، لأنه قد قيل: إن القَوَد منه لا يجب عليه. وإذا كان العفو عنه أولى بإجماع حصل الإجماع على وجوب انتظار البنين الصغار ولم يصح القول بخلافه. فهذا وجه ما ذهبت إليه في المسألة قد بانت صحته، واتضحت حقيقته والحمد لله. وقد كان فيما دون هذا البيان كفاية، إلا أن المرء قد يحب معرفة وجه الصواب وموقع الحجّة كما قال مالك رحمه الله في موطئه. وبالله تعالى التوفيق لا شريك له.

نعلم أن القضية تتبع القضاء المالكي، واستناداً إلى إحدى الفتاوى التي أفتى بها عدد من الفقهاء المالكيين، منهم الفقيه المشهور ابن الحاج (توفيّ عام 529/ 1134م)، يُنفَّذُ حدّ القتل على القاتل بطلب من أخي المقتول وأبنائه إذا أقرّ بفعلته[155]. وهنا أخذ

(154) «النصيحة» ينبغي فهمها على أنها تحيل على «المستحب»، أحد الأحكام الخمسة.

(155) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، II، 320، (1. 2). الكناني، **العقد المنظم**، II، 256.

الفقهاء تماماً بما تمليه القواعد الشرعية الراسخة للمذهب المالكي (نص الرواية، المأثور) التي تُفيد أحقِّيّة أقرباء العصب (أيّ العمّ وأولاده) بطلب تنفيذ الحدّ إذا لم يبلغ أولاد المقتول سن الرشد. إن هذا الحكم، الذي لا خلاف فيه آنذاك في المذهب المالكي، أيّده مالك نفسه وعدد من الفقهاء المهمِّينَ المتأخّرين الذين ظهروا قبل بداية القرن السادس/ الثاني عشر حين وقعت الحادثة الفعلية[156].

ومهما يكن من أمر، فقد رفض ابن رشد صراحة هذه المبادئ الراسخة وأطلق رأياً غير مسبوق مفاده أنّ الأولاد، عند بلوغهم، هم وحدهم مخوّلون طلب تنفيذ الحدّ أو أخذ الديّة فضلاً عن العفو عن المجرم بلا مقابل[157]. وهذه حالة مستحدثة في التراث المالكي، إلاّ أن خِلافَ ابن رشد لم يعنِ إصدار حكم بديل يُوجَدُ مع الأحكام المرجعية المتبعة في المذهب، بل ذهب إلى حدّ القول إنّ الحكم الذي رفضه، معَ أنه يلقى قَبولاً عاماً، يُناقِضُ بوضوحِ القواعد الشرعية العامة وقواعد التأويل في المذهب المالكي، لأن هذا الحكم مستنبط بالاستحسان الفقهي المختلف فيه لا بالقياس المسلم بصحته[158]. وأوضح ببساطة أنه إذا لجأ الفقيه، كما ينبغي له، إلى استخدام منهج القياس، فسيكون لزاماً عليه رفض الرأي الراسخ.

---

(156) للاطلاع على نص الحكم راجع الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 252. وراجع أيضاً **فتاوى ابن رشد**، II، 1197؛ وأبا عبد الله محمد الخرشي، **شرح مختصر خليل**، 5 مجلدات، (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1899)، V، 263 ـ 64؛ والونشريسي **المعيار المعرب**، II، 320.

(157) يُفيد الحكم المتفق عليه أنّ أقرباء العصب هم الذين لهم حقّ تنفيذ الحدّ بالقاتل أو العفو عنه مع أخذ الدية أو بغيرها، راجع ابن الجلّاب، **تفريع**، II، 207، وما يليها.

(158) بشأن منهج القياس يُراجَعُ الفصل الخامس، القسم III، سابقاً؛ وحلاق، **تاريخ** 83 ـ 104. ومن الجدير بالذكر أن الاستحسان لم يكن مقبولاً عند جميع الفقهاء وظل موضع خلاف بوصفه منهجاً للتعليل، فقد ذهب عدد من فقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن الاستحسان ينبثق من مجموعة خاصة من العلل تقتضي التخصيص. ويلجَأ إلى التخصيص عندما تُعَدُّ واقعة فقهية وَثِيقةُ الصِّلَةِ بِالمَوْضُوع مؤثرةً في العلاقة بين العلة وحكم القضية (وإلا عُدَّت غير وَثِيقة الصِّلَةِ بِالمَوْضُوع) فتلزم الفقيه أن يُراعيها. ومن القضايا المتعلّقة بهذه النقطة أكل لحم الميتة الذي يحرّمه القياس في حين يزول التحريم بالاستحسان في حالات المجاعة أو الشدة كالموت جوعاً في الصحراء. ويرى القائلون بالاستحسان أن الواقعة الفقهية الداخلة في الحسبان =

ويضيف ابن رشد حقيقة جديدة إلى القضية في آخر الفتوى، فيخبرنا أنّ المجرم كان سكرانَ عندما ارتكب الجريمة. ويبدو أن ابن رشد أراد أن يقول إنّ استخدام القياس هو الطريقة الوحيدة لحل القضية سواء أَرُوعِيَتْ حقيقة السكر أم لا، إذ إنّ هذه الواقعة المضافة تعطي الفقيه سبباً أقوى لاتباع القياس وإهمال الاستحسان. فقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب عدم تنفيذ حدّ القتل على رجل قَتَلَ وهو في حالة سكرٍ رجلاً آخر، لأنه لم يكن يتصرّف بكامل قدراته العقلية[159].

ويقول ابن رشد إنه على الرَّغم من عدم أخذ المالكيين بهذا الرأي، راعوا دائماً القاعدة العامّة وراءه عندما يكون السكر موجوداً. وهكذا يُشَدِّدُ ابن رشد على القياس بوصفه المنهج الملائم للتعليل الشرعي في هذه الحالة ويحضّ على استخدامه معَ أنه لا يأمر بذلك على نحوٍ صارم.

وقد لاحظنا سابقاً أنّ الفتاوى التي تحوي آراءً شرعية جديدة (الاجتهاد) كانت عموماً تُضَمّ إلى كتب الفروع وكذلك إلى الشروح والحواشي الإضافية على

= التي تملي على الفقيه الأخذ بالاستحسان يجب أن تكون مستندة كلياً إلى نصوص الوحي. ويرى هؤلاء الفقهاء أنّ الحدّ الفاصل بين القياس والاستحسان هو أن القياس لا يقتضي تخصيص علّته في حين يقتضي الاستحسان ذلك، ويرى فقهاء آخرون أنه ما دامت الواقعة الفقهية الداخلة تستند إلى أدلة نصّية، فإن تعليل الاستحسان لا يحتوي أيّ تخصيص للعلّة الشرعية ولا يمثّل الاستحسان لدى هؤلاء أكثر من استنباط شرعي مفضل على القياس بالاستناد إلى قوة الدليل النصي. وبشأن القياس والاستحسان، يُراجَعُ الباجي، **إحكام الفصول**، 528 وما يليها، و687 وما يليها؛ وابن قدامة، **روضة الناظر**، 247 وما يليها؛ ومحمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، **الأصول**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، مجلدان، (القاهرة: دار المعرفة 1393/ 1973)، II، 199 وما يليها؛ و208 وما يليها؛ وحلاق، **تاريخ**، 107، 111؛ وحلاق، «وظيفة النظرية الشرعية السُنّية وطبيعتها»، 683 ـ 684؛ وجون مقدسي، «المنطق الشرعي والقسط في الشريعة الاسلامية»، **المجلة الأمريكية للقانون المقارن**، 33 (1985)، 73 ـ 85؛ وجون مقدسي، «القضايا العسيرة والحكم البشري في الشريعة الإسلامية والقانون العام»، **إنديانا إنترناشيونال ريفيو** Indiana International and Comparative Review، 2 (1991)، 197 ـ 202.

(159) راجع تقي الدين ابن تيمية، **مختصر الفتاوى المصرية**، تحقيق عبد المجيد سليم، (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، 1949)، 463؛ **فتاوى** ابن رشد، II، 1198.

هذه الكتب. ولم تكن فتوى ابن رشد في جريمة القتل استثناءً، ومع ذلك كرّر خليل بن إسحق (توفي767هـ/ 1365م) في كتابه **المختصر**[160]، بإيجاز نموذجي، الحكم المالكي بانتقال حقوق القاصرينَ في جريمة القتل في الفقه إلى عصباتهم. وصمت شارحان للمختصر، المواّق (توفي897هـ/ 1491م) والخرشي (توفي 1101هـ/ 1689م)، عن رأي ابن رشد ولم يُعَلِّق عليه واكتفى كلاهما بعبارة موجزة عن الأقوال الراسخة في المذهب[161]. لكن شارحاً ثالثاً راعاه، ففي شرح عبارة خليل بن إسحق بدأ الحطاب بمناقشة رأي ابن رشد المختلف، وصرّح بأن ابن رشد حاول أن يبرهن بالقياس على وجوب انتظار بلوغ الأولاد قبل تقرير العقوبة: «فسئل عن فتياه بخلاف الرواية المأثورة في ذلك فقال خفي عن السائل معنى ذلك فظن أنه لا يسوّغ للفتى العدول عن الرواية وليس كذلك، بل لا يسوّغ للفتى تقليد الرواية إلا بعد علمه بصحتها لا خلاف فيه بين أحد من أهل العلم»[162].

ويؤكّد الحطاب أن رأي ابن رشد يُعارضُ القواعد المتفق عليها في المذهب المالكي:

> وهذه الرواية مخالفة للأصول [واستدل على مخالفتها بما حاصله وجوب اعتبار حق الصغير وتأخيره لبلوغه كحق له بشاهد واحد وبأن له جبر القاتل على الدِّية على قول أشهب وأحد قولي ابن القاسم ورواية الأخوين[163] ابن عرفة، ولا يخفى ضعف هذا، ولا يعتبر هذا في زماننا إنما ساغ ذلك لابن رشد] لعلو طبقته. وقال بعض من عاصره: ليس العمل على هذا إذ هو خلاف قول ابن القاسم[164].

(160) خليل بن إسحق، **مختصر**، (الجزائر: دار الشهاب، 1988)، 278.

(161) الخرشي، **شرح مختصر**، V، 263 ـ 264؛ محمد بن يوسف المواق، **التاج والإكليل في شرح مختصر خليل**، مطبوع في حاشية الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 251.

(162) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 251 ـ 252.

(163) الأخوان هما مطرّف وابن الماجشون. ويذكر الزركلي بسند مرغيثي أن ابن عرفة أول من سمى العالِمَيْنِ المالكيين «الأَخَوَينِ» لأن آراءهما الفقهية متطابقة، راجع **أعلام الزركلي**، VII، 43 (العمود الثالث).

(164) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 252.

ويذكر الحطاب أن ابن عرفة (توفي 803هـ/ 1400م) عدَّ هذا الرأي ضعيفاً ونصح الفقهاء بعدم الأخذ به، وذكَرَ أنّه لا يُعتَبَرُ في زمانه، وإنّما ساغَ ذلك لابن رُشْدٍ (لعلوِّ طبقته)[165]. وعلق الحطاب بأن أحد معاصري ابن رشد أعلن أنّه (ليس العمل على هذا)[166] لأنه يخالف قول ابن القاسم. وهنا يأخذ الحطاب من إحدى نسخ فتاوى ابن رشد عبارةً مبهمة مكتوبة على هامش الفتوى التي تعالج قضية القتل المدروسة: «ليس العملُ على هذا؛ إذ هو خلافُ ابن القاسم». ولم يعلمنا أحد من كاتب هذه العبارة. وإمعاناً في إضعاف رأي ابن رشد أتى الحطاب بنقد ابن الحاجب (توفي 646هـ/ 1248م) الذي نُقِل عنه قوله إن ابن رشد أفتى بذلك من غير روايةٍ ولا حُجَّةٍ، وبعد أن خصص عدّة أسطر لمناقشة فتوى ابن رشد وردود الفعل التي أثارتها عند فقهاء المالكية، تابع الحطاب سرداً مُفصّلاً للقول التقليدي السائد في المذهب المالكي منذ القرن الثاني/ الثامن[167].

ويبدو تعليق ابن الحاجب كما نقله الحطاب بشأن غياب الحجّة في فتوى ابن رشد غريباً تماماً لأن الفتوى كانت في الواقع معللة منطقياً بإحكام. والتفسير المعقول الوحيد لهذا التناقض الواضح أن ابن الحاجب كان يتكلم على فتوى سابقة ذكر فيها ابن رشد رأيه بوضوح على نحوٍ مبتسر دون أن يعلّق على خطوات استدلاله التي جاءت الفتوى الثانية ضرورية لإيضاحها، وتصبح معقولية صحة هذا الرأي أقوى عندما نعلم أن الونشريسي، الذي تعد كتب فتاواه من أشمل كتب الفتاوى، لا يعلم في ما يبدو بوجود الفتوى الثانية اللاحقة، وربما لم يكن ابن الحاجب أيضاً على علم بهذه الفتوى. فإذا كان الأمر كذلك، فهمنا عندئذ لماذا أطلق عبارة كهذه، ولكن لم اقتبس الحطاب مُقِرّاً عبارة ابن الحاجب غير المناسبة في حين كان من الواضح أنه على علم بالفتوى الثانية المحكَمَة المنطق؟ ربما يكمن التفسير في الموقف الشديد السلبية للحطّاب من رأي ابن رشد. فهو لم

(165) المرجع نفسه، VI، 252 ـ 253.

(166) للوقوف على أهمية مثل هذه الأقوال في تحديد المبدأ السائد في المذهب راجع الفصل الخامس، سابقاً.

(167) الحطاب، **مواهب الجليل**، VI، 252 ـ 253.

يخصص حيزاً صغيراً لذكر مضامين الفتوى فقط، ولكنه أخفى أيضاً الفقرات المهمّة التي تحوي تعليل ابن رشد. فقد أغفَلَ ذكر الحجج القائمة على الكتاب والسُنّة والإجماع، وأهمّ من ذلك أنه لم يَكَدْ يُشيرُ إلى تفضيل ابن رشد لمنهج القياس المعتَمَد أو اعتراضاته على منهج الاستحسان المثير للجدل، الذي سُوِّغَتْ بموجبه الأقوال الراسخة للمذهب.

وزيادةً على ذلك، لا توجد إشارة واحدة إلى الحقيقة المهمّة التي تُفيد أنّ القاتل كان سكرانَ عند ارتكاب الجريمة. إن هذه الجهود كلها، الرامية إلى إضعاف رأي ابن رشد، ربما تعكس ممانعة الحطاب للتخلّي عن الأقوال المتفق عليها والمتبعة منذ زمن طويل في مذهبه. فالحطاب، شأنه شأن الكثير من الفقهاء، لم يكن ميّالاً إلى تبنّي أقوال لا يَعُدُّها مشهورة ولا تشكّل أساساً للممارسة العامة (العمل) في المذهب المالكي[168]. وبإعلان ضعف فتوى ابن رشد، كان الحطاب مثل ابن عرفة يطبّق في الواقع «الترجيح»، حيث يُفَضِّل رأي على آخر (الرأي التقليدي السائد في المذهب في حالتنا هذه) كما كان يطبّق أيضاً «التصحيح» الذي يعني إعلان رأي «أكثر صحةً» من آخر[169].

وإذا كان الحطاب قد رَدَّ صراحةً رأي ابن رشد على أنه ضعيف، فقد قدّمه ابن سلمون الكناني (توفي 767هـ/ 1365م) بمرتبةٍ مُساوِيةٍ في الصحة لمرتبة المذهب المالكي التقليدي. وتكشف الطريقة التي رتب بها الكناني مادته والعرض الدقيق الكامل لفتوى ابن رشد عن موقفه المفَضِّل لهذا الصوت المخالف. ففي حين يبدأ الحطاب بنقاش غير ممثل البتّة وموجز نسبياً لفتوى ابن رشد، وينتهي بعدد كبير من الحجج المؤيِّدة للقول المعتَمَد (والمخالفة لقول ابن رشد حسبما يلوح للمرء)؛ يعكس الكناني العملية: إذ يبدأ بإيجاز الرأي المعتَمَد الذي يدافع عنه ابن الحاج ثم يُقَدِّم رواية مفصّلة لفتوى ابن رشد فتبدو الكلمة الفصل عند الكناني لابن رشد في هذه القضية.

(168) بشأن مفهومي المشهور والعمل وأهميتهما في تقرير الأقوال الراسخة للمذاهب، راجع الفصل الخامس، سابقاً.

(169) بشأن مفهومي الترجيح والتصحيح، راجع الفصل الخامس، سابقاً.

وبعد عرض الكنانيّ لفتوى ابن الحاج التي تعطي أقرباء العصب حق معاقبة المجرم، ينبه على أن ابن رشد يخالف هذا الرأي ذاهباً إلى أنّ الحق للبنين الصغار. ويقول الكناني في كتابه «المسائل»[170].

قال ابن رشد في **مسائله**: وإنما أفتيت في هذه المسألة بأن ينتظر البنون الصغار، ولا يمكن العصبة من القسامة والقَوَد وإن كانت الرواية بذلك مخالفة للأصول بخلاف الرواية المأثورة في ذلك عن مالك وأصحابه للمعنى الذي أذكره؛ وذلك أن أهل العلم اختلفوا: هل من حق الولي العفو على الدِّية شاء القاتل أو أبى أم ليس له ذلك؟ فمن ذهب إلى أن للوليّ العفو عن الدية شاء القاتل أو أبى، يوجب انتظار البنين الصغار بالقسامة على كلّ حال إذ لا يصح أن يمكن العصبة من القسامة فيسقط حق البنين فيما لهم من أخذ الدِّية قياساً على ما أجمعوا عليه في الحقوق الواجبة كالشفعة وغيرها، ومن ذهب إلى أنه ليس له أن يأخذ الدية من القاتل إلا برضاه وهو قول مالك في رواية ابن القاسم عنه وقول جماعة أصحابه وأحد قولي ابن القاسم، فالقياس أيضاً على مذهبهم انتظار البنين حتى يبلغوا إذ هم أحق بالقَوَد والعفو ومصالحة القاتل من العصبة قياساً على ما أجمعوا عليه، إلا أنهم رأوا استحسان ما أتت به الرواية عنهم ألا ينتظر الصغار إلا أن يقرب بلوغهم، ووجه الاستحسان إيثار القَوَد على العفو لما فيه من الزجر عن القتل. والأظهر أن العفو أولى من القَوَد؛ ألا ترى أن أهل العلم قالوا: ينبغي للإمام أن يرغّب الأولياء في العفو قبل القسامة، فإذا كان العفو هو المستحب والعفو إنما هو للصغار، وجب أن ينتظروا ولا يفوت عليهم بتمكين العصبة من القَوَد للأجر الذي يكون من حقهم أن يكتسبوه. فإذا ثبت أن المسألة ترجع إلى قولين لا ثالث لهما، أحدهما أن الواجب انتظارهم دون حق يكون للعصبة معهم في القسامة والقَوَد في نظر ولا استحسان، والثاني أنّ لهم ذلك في الاستحسان دون النظر وضعف الاستحسان، لما بيّناه من أن العفو أَوْلى من القَوَد لم يبق إلا وجوب انتظار البنين الصغار حتى يكبروا، ولو سلّمنا أن القَوَد أولى لما صح في مسألتنا لما ذكر من أن القاتل كان سكران، ولا شكّ في أن العفو عن السكران أولى إذا قيل إن القَوَد منه لا يجب. وإذا كان العفو عنه أَوْلى، حصل الاتفاق في انتظار البنين الصغار ولم يصح القول بخلافه.

---

(170) عموماً تستخدم كلمتا مسائل ونوازل مرادفتين لكلمة فتاوى.

يجب أن يُلحَظَ أن النص الأصلي لملخّص الكناني مؤلف من 320 كلمة في حين أن نص الفتوى الكامل مؤلف من 1218 كلمة (بخلاف ملخّص الحطاب الذي لا يشتمل إلا على 90 كلمة). وقد ذكرنا سابقاً أن الشرّاح ومؤلفي المصنّفات الفقهيّة يمارسون التلخيص والتجريد عندما يكتبون في أدب الإفتاء، إذ تختصر الوقائع والأدلّة إلى الحدّ الأدنى وتُحذَف التفاصيل التي لا تمتّ بصِلة إلى الحكم في القضية، وهناك في الأقل خمسة بنود خضعت للتجريد والتلخيص في القضية التي نحن بصددها:

أوّلها: تفاصيل المكان والزمان اللذين وقعت فيهما الحادثة (قرطبة عام516هـ/ 1122م)، وأن القتيل كان أباً لثلاثة أبناء أيضاً، لأن التفاصيل هذه لا تمتّ بصِلة إلى الحكم بأيّ شكل من الأشكال.

وثانيها: حذف الكناني كلّ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي أوردها ابن رشد كما حذف شرحها لكنه حافظ على جميع الأطروحات الأساسية في مادة النص.

وثالثها: يتعلّق بالأسلوب، إذ حذف الكناني عدداً من العبارات والجمل لأنه اعتقد في ما يبدو أنها واضحة لقرّائه. وعلى سبيل المثال، حذف الكناني صفة «الصغار» بعد كلمة «البنين» وكذلك عبارة «من القاتل سواء رضي أم لا» بعد عبارة «قبض الدية».

ورابعُها: حذف تفاصيل المسائل الفقهية (الفروع) التي وظفها ابن رشد للقياس مع القضية المغنِيَّة (ولا سيّما الشفاعة) لأنه عَدَّها واضحة.

وخامسُها: حذف مقدّمة ابن رشد السِّجالية إلى حدٍّ ما بشأن ما يجب على المصنِّف من اتباع ما يَعُدّه قولاً صحيحاً لا اتباع القول السائد في المذهب بالضرورة. وعلى الرَّغم من أن حذف المقدّمة كان مُسَوَّغاً لأنها لم تسهم في ترجيح أية نقطة في الحكم في المسألة قيد البحث يظلّ السؤال الآتي قائماً: لماذا استعان الحطاب بها وأثبتها في بحثه؟ نفترض أن إدراج الحطاب لهذه المقدّمة كان مقصوداً تماماً وذا وظيفة «مذهبية» بحتة، وتحديداً ليؤكّد انحراف ابن رشد عن

الرأي السائد في المذهب. إن تكرار هذه المقدّمة يقوّي اتهامه لابن رشد بأنه كان مستعداً تماماً للتخلّي عن المذهب، وليثبت زيادةً على ذلك أنّ هذا الخلاف لم يكن منتشراً (مشهوراً) بما يكفي لجعل الفقهاء يعتدّون برأيه (ابن رشد).

وعلى وَفْق هذا التحليل، من الممكن القول إن حذف الكناني لهذه المقدّمة من ناحية أُخرى ربما كان وراءه اعتباران: الأول عدم ارتباطها بوضوحٍ بالحكم في القضية قيد البحث، والثاني رغبة الكناني في التخفيف من أهمية انحراف ابن رشد عن مبادئ المذهب.

لكن ما حافظ عليه الكناني من فتوى ابن رشد، بخلاف ما حذفه الحطاب في ملخصه، يمثل أهمية أكبر من أهمّيّة ما حذف. فقد أعاد الكناني بنجاح عرض الدليلين الرئيسين اللذين حذفهما الحطاب، أي: التشديد على القياس (لا الاستحسان) طريقةً وحيدة للاستدلال قابلة للتطبيق في القضية المدروسة، وحقيقة أن المجرم كان سكرانَ عند ارتكابه الجريمة. ومن الممكن تفسير عدم اهتمام الحطاب بذكر السُّكر، لأنه كابن الحاج وأغلب الفقهاء لم يَعُدَّ السُّكْر عاملاً مخففاً في قضايا القتل. ويبدو أن الكناني من ناحية أُخرى قد أيَّد ابن رشد في عَدِّ السُّكْر عاملاً مخففاً لعقوبة القتل، وذلك يفسر سبب تأييده قياس ابن رشد وتفضيله له بطريقة غير مباشرة على الرأي المنقول.

وبغضّ النظر عن خصوصية مقاربة كلٍّ من الحطاب والكناني لفتوى ابن رشد، ظهرا هنا بوصفهما فقيهين ينقلان الفتوى من ميدان الفقه إلى ميدان الفروع. وإن النتيجة النهائية لعملية الضَّمّ هذه تومئ إلى مدخل القول (الذي تضمّنته الفتوى) وإلى الأقوال لفقهيّة للمذهب. ومن الممكن بلا شكّ أن تصبح الفتوى مرجعية لقضايا مستقبلية دون أن تخضع لهذه العملية، ولكنها لن تأخذ في هذه الحالة موقعاً مُعْتَمَداً في أقوال المذهب لأنها ستظلّ قابعة في هامش المذهب. أي إنّها أصبحت، مثل الكثير من الفتاوى الأُخرى، جزءاً من شرح كتابٍ معتَمَدٍ (في هذه الحالة **مختصر خليل**) محدّدة النقاط الرئيسة لأقوال المذهب الموثقة، وهذا يعني أن القول الذي تعبّر عنه قد احتلّ موقعاً محدّداً ضمن أقوال المذهب، ومن ثَمَّ في خلافه. وما إن يصبح القول جزءاً من حقل الخلاف الخطابيّ فإن شرعيته

بوصفه قولاً مقبولاً تكون مضمونة (ليس من الضروريّ أن يصنّف في باب الصحيح أو المشهور)[171].

ولكن الحقيقة التي هي أهمّ من ذلك في فتوى ابن رشد كما رأينا، هي أنها أدخلت قولاً جديداً في الفقه الجنائي المالكي، فهي لا تحلّ بلا شكٍّ محلّ الأقوال المعتَمَدَة، ولكنها تقدّم بديلاً من الممكن أن يتبنّاه القضاة والمفتون في تطبيقهم اليومي للعدالة. وبتفضيل الكنانيّ لقول ابن رشد على الأقوال المعتَمَدَة، أحدث، بوصفه فقيهاً مصنّفاً، تجديداً فقهياً في مجال الفقه الجنائي.

VII

حتى الآن كان اهتمامنا منصبّاً على عملية التجديد الفقهي من حيث ملاءمة الفتوى لتلك الغاية على يد الفقيه المصنِّف. وسيقتصر اهتمامنا في الأجزاء الباقية من هذا الفصل على مشاركة الفقيه المصنِّف بوصفه أحد الفاعلين في التجديد الفقهي، دون إيلاء دور المفتي أو فتواه عناية خاصة. ولا شكّ في أن التجديد الفقهي قد أُنجز أيضاً بوسائط أُخرى، ولا سيّما خطاب الفقيه المصنِّف المستند إلى الممارسة الفقهية العامة الذي يمكن التعبير عنه بعدّة طرائق منها الفتوى والآراء القضائية وأنواع أُخرى من الخطاب الشرعي. وهنا تكون وظيفة الفقيه في عملية التجديد الفقهي شَرْعنة النزعات والاتجاهات الجديدة في الممارسة الفقهية العامة وإلا بقيت هذه النزعات ينقصها الإقرار الرسمي، ومِنْ ثَمَّ منقوصة الشرعية.

وفي إيضاحنا لهذه المرحلة من التجديد الفقهي، سنناقش أشكال التواصل المكتوب التي انتشرت بين القضاة، وأخذت حيزاً في مُصَنَّفات أدب القاضي ورسائل الشروط، والتسمية العربية المعروفة لهذا النوع من التواصل: كتاب القاضي إلى القاضي[172]. ويحصل ذلك عندما يكتب «قاضي بلد إلى قاضي بلد

(171) على سبيل المثال لم تكن الآراء الظاهرية بوجه عام من ضمن خطاب الخلافيات، راجع **فتاوى ابن الصلاح**، I، 32 ـ 33.

(172) هناك تسميات أُخرى مثل: الكتاب الحُكْمِي، والمكاتبة الحُكْمِية، ونصوص التَّخَاطُب بين القضاة والمكاتبة بين القضاة. راجع الحلبيّ، **ملتقى الأبحر**، II، 74؛ وابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 343، 441، 447؛ وابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 174. ولكن تسمية =

آخر بما ثبت عنده لإنسان في بلد القاضي الكاتب على آخر في بلد القاضي المكتوب إليه وينفذ المكتوب إليه ذلك في بلده فيقع الحكم هناك»[173]. إن الأهمية العملية لهذا النموذج من الكتابة واضحة جداً، ولم يُخْفِ الفقهاء الحاجة الماسة إلى ممارسة كهذه[174]. فبمثل هذه الوسيلة الكتابية أمكن تطبيق العدالة في مجتمع من مجتمعات العصور الوسطى يمتاز بالحركية والاتساع الجغرافي. فربما لا يدفع المدين دينه إلى دائنه الساكن في بلدة أو قرية نائية من غير تدخل محكمة طويلة الباع. ويمكن أن تتيح هذه الوسيلة إعادة عبدٍ أَبَقَ إلى قرية نائية. ويتيح استخدام هذه الوسيلة في الواقع جمع مختلف الأحكام القضائية المستقلة والمتناثرة في نظام قضائي واحدٍ ومترابط. ويرى أحد الفقهاء أن الحقوق ستضيع وتبقى العدالة عاجزة بلا وسيلة شرعية كهذه[175].

ومن الشروط الأساسية لصحّة هذه الوسيلة شهادة شاهدين على عملية نقل

= كتاب القاضي إلى القاضي هي أكثر التسميات شيوعاً دون أيّ شكّ. راجع ابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 242.

(173) راجع أبا الوليد سليمان بن خلف الباجي، **فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، تحقيق الباتول بن علي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410/ 1990)، 269.

(174) أبو القاسم علي بن محمد السمنانيّ، **روضة القضاة وطريق النجاة**، تحقيق صلاح الدين الناهي، 4 مجلدات (بيروت وعمان: مؤسسة الرسالة، 1404/ 1984)، I، 330؛ وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، VII، 285 ـ 286؛ والمرغيناني، **الهداية**، III، 105؛ والونشريسي، **المعيار المعرب**، X، 60 وما يليها؛ والسرخسي، **الهداية**، XV، 95؛ وعبد الوهاب البغدادي، **المعونة**، تحقيق حميش عبد الحق، 3 مجلدات (الرياض: مكتبة نزار الباز، 1415/ 1995)، III، 1511؛ والحلبيّ، **ملتقى الأبحر**، II، 73، حاشية 1 (وارد لدى العيني)؛ وابن قدامة، **المغني**، XI، 485؛ وابن قدامة، **الكافي**، IV، 302؛ وشمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة، **الشرح الكبير على متن المقنع**، مطبوع مع كتاب موفق الدين بن قدامة، **المغني**، XI، 467؛ وابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 156؛ والماوردي، **أدب القاضي**، II، 89؛ وعلاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1393/ 1973)، 118.

(175) ابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 152 ـ 153. والبغداديّ، **المعونة**، III، 1511. وراجع أيضاً المراجع المذكورة في الحاشية السابقة.

الوثيقة من قاضٍ إلى آخر. وهذا الشرط مشترك بين المذاهب الأربعة، فجميع المؤسسين الأوائل والثانويين والتابعين أقرّوا به وأصرّوا عليه. والمالكيون الأوائل مثل ابن القاسم (توفي 191هـ/ 806م) وأشهب (توفي 204هـ/ 819م) وابن الماجشون (توفي 212هـ/ 827م) ومطرف (توفي 282هـ/ 895م)، لم يتساهلوا في شرط الشاهدين(176). ويُذكَرُ عن سحنون أنّه كان يعرف خط بعض نوابه القضاة، ولكنه ظلّ يصرّ على وجود الشاهدين عند فضّ الختم ونشر الكتاب(177).

ويبدو أن المذهب المالكي مرّ بتغير كبير جدّاً في ممارسة القضاة خلال القرن الخامس/ الحادي عشر(178)، وهذا التغيير لم يُضاهِهِ أيّ تغيير مشابه في المذاهب الثلاثة الأُخرى، فقد بدأ القضاة المغاربة والأندلسيون في نحو ذلك الوقت بقبول صحة هذه الوسائل المكتوبة بلا شهادةٍ عليها(179)، وأصبح إثبات خط القاضي (الشهادة على الخط) كافياً لإثبات مصداقية الوثيقة(180). أي إنّه إذا ثبت عند القاضي إلى حدّ معقول أنّ الوثيقة التي أمامه قد كتبت بخط قاضٍ آخر فسيكون ذلك دليلاً كافياً على صحّتها.

---

(176) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، II، 37؛ والكناني، **العقد المنظم** 201 ـ 202؛ ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى** (القاهرة: مطبعة الوفاء، 1357/ 1938)، 159. ويقال إن بعضاً ممن تَقَدَّموا المذاهب الفقهيّة مثل الحسن البصري وعبيد الله بن حسن العنبري أقرّوا بخط اليد دليلاً موثوقاً به بلا شهادة، راجع الشاشي، **حلية العلماء**، VIII، 151. وممّا جاء عن الفقهاء المتأخرين ما يقال من أنّ لأبي سعيد الإصطخري رأياً فريداً هو أن معرفة ختم القاضي وخطّه كافيان لقبول الكتاب. السمْناني، **روضة القضاة**، I، 331.

(177) ابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 155 ـ 156. ومع ذلك راجع الحاشية 189 لاحقاً.

(178) يجب ألا نستبعد تاريخاً ما قبل هذا ولا سيّما إذا قبلنا المبدأ والممارسة الظاهرية بوصفهما حالتين ماضيتين، وقد قبلت الظاهرية الكتاب على أساس الشهادة على الخط.

(179) يبدو على الأرجح أن التغيير حدث في الأجزاء الشرقية والغربية من العالم الإسلامي. أمّا ما يتعلّق بالشرق فراجع المراسيم الملكية بتعيين القضاة عند القلقشندي، **صبح الأعشى**، XI، 192، 201، والحاشية 190 لاحقاً، ولكن دليل القلقشندي يعود تاريخه إلى ما بعد عام 660 / 1260 حين كان المماليك يعينون كبير قضاة لكلٍّ من المذاهب الأربعة.

(180) للاطلاع على نحوٍ مفصل على موضوع الشهادة على الخطّ راجع ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 284 ـ 293.

ومن المرجّح جدّاً أن هذه الممارسة بدأت أولاً في شرق الأندلس ثم انتشرت في غرب شبه الجزيرة وفي السواحل الأفريقية[181]. ويمكن أن يمثّل قَبول الظاهرية أولاً لهذا الرأي وممارسته تمهيداً لهذا التطوير المالكي، إذ ينقل ابن سهل (توفي عام 486هـ/ 1093م) أن قضاة شرق الأندلس لم يكتفوا بالخط والختم فقط، ولكنهم قبلوا صحّة الكتاب ومصداقيته ولو لم يكتب القاضي المرسل إلا عبارة تتضمن اسمه واسم القاضي المتسَلِّم (العنوان)[182].

وخلافاً لما كان يجري من قبل، أصبح هذا الرأي قولاً معتَمَداً أَقَرَّتْ به المذاهب الأُخرى والسلطات السياسية في ذلك الزمان بوصفه رأياً انفردَ به المالكية[183]. فقد عَدَّ علماء المالكية الأوائل كتاب القاضي باطلاً إذا اعتمدت

(181) أمّا ما يتعلّق بشمال أفريقيا وتحديداً تونس، فراجع الاقتباسات المهمة عن ابن عبد السلام وابن رشد لدى الونشريسي، **المعيار المعرب**، X، 61 ـ 62. ويجب ألا نخلط بين ابن عبد السلام المالكي هذا وسميه الشافعي الذي كان فقيهاً مشهوراً في الشرق.

(182) تعليق ابن سهل على دليل الخط موجود لدى الونشريسي، **المعيار المعرب**، X، 61. وإن المالكي ابن عبد السلام، كما نقل عنه الونشريسي (ibid., X, 62)، يخبرنا بشيء عن أصل رأي الإقرار بممارسة إثبات صحة الكتاب بالخطّ. إذ يذكر أن هذا الرأي يخالف كليّاً آراء المشايخ المؤسسين ويستند إلى تفسير مخطئ لما درج عليه سحنون وابن كنانة اللذان اعتادا، في بعض الأحيان، قبول الوسائل الكتابية لأشخاص هما على معرفة حميمة بهم شخصياً ويَعُدّانهم محل ثقة. ويقول ابن عبد السلام إن الأجيال اللاحقة من القضاة والفقهاء أخذت بهذه الممارسة الجزئية والاستثنائية على أنها مبدأ عام (أصل) واشتقّتْ منها مبدأ كاملاً كليّاً. وبهذا المعنى يجب أن نفهم قول ابن هشام القرطبي (توفي عام 606/ 1209) الذي نسب رأياً مماثلاً إلى ابن الماجشون ومطرف. ففي كتابه **مفيد الحكام** يذكر أنّه في بعض الحالات (لا في كلها) على القاضي أن يُقِرَّ بصحّة كتاب قاضٍ آخر إذا لم يشكّ القاضي المتسلِّم في أن الخطاب المكتوب يعود إلى القاضي المرسَل حتماً. راجع ألفونسو كرمونا غونزاليس. وأدين بالشكر لِـ ماريبل فييرو الذي لفت انتباهي إلى هاتين المادتين.

(183) راجع القلقشندي، **صبح الأعشى**، XI، 192، 201، إذ يُقرّ مرسوم ملكي لتعيين القضاة، ربما يعود إلى منتصف القرن السابع/ العاشر، بالشهادة على الخط بوصفها ممارسةً مالكية مفيدة (قبول الشهادة على الخط. . . .فهذا مما فيه فسحة للناس وراحة ما فيها بأس. . . وهو مما تفرد به هو[يقصد المذهب المالكي] دون البقية وفيه مصلحة). راجع باعلوي، **بغية المسترشدين**، 266. ويقف المذهبان الحنفي والشافعي موقفاً معاكساً تماماً للمالكي في هذه القضية. راجع ابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 76.

صحته بتعرُّف الخط فقط[184]، فقد رفض مُطَرِّف وابن الماجشون إثبات صحة كتاب حتى لو شهد شاهدان بأنهما شاهدا القاضي الذي أصدره وهو يكتبه بيديه[185]، لأنهما أصرّا مثل غيرهما من الفقهاء على أن يشهد الشاهدان على أن القاضي الذي أصدر الكتاب والذي يعرفانه قد جعلهما يشهدان في يوم محدّد في مجلسه في مدينة أو قرية معيّنة بأن هذه الوثيقة كتابه (ويُشير الشاهدان إلى الكتاب في تلك اللحظة) وبأنه يحمل ختمه. وعلى الشاهدين عندئذ أن يردّدا محتويات الوثيقة، وأية شهادة أقل من هذه لن تكون كافية.

وفي نحو عام 600هـ/ 1200م يرسم ابن المُناصف صورةً بليغة لبداية التغيير في الإجراءات في المغرب والأندلس:

> «وقد أصفق اليوم أهل عصرنا في البلاد التي ينتهي إليها أمرنا في ذلك إجازة كتب القضاة في الأحكام والحقوق بمجرّد معرفة خط القاضي، دون إشهاده على ذلك ولا خاتم معروف، وتظاهروا على جواز ذلك والعمل به، فلا يستطيع أحد في ما أظنّ صرفهم عن ذلك لانتشاره في كلّ الجهات وتواصلهم عليه بالقبول والإثبات»[186].

يمكن استنتاج حدوث التغيير خلال العقود التي سبقت زمن ابن المناصف لا من خلال ردّة فعله عليه بوصفه مستحدثاً فحَسْب، بل أيضاً بحكم إحساسه بالحاجة إلى تسويغ الممارسة الجديدة: «وإذا قرّرنا من مذهب مالكٍ وغيره جواز كتب القضاة بالإشهاد عليها ومنع القبول بمجرّد معرفة الخط». ثم يتابع ابن المناصف قائلاً: «الناس اليوم وكافّة الحكّام متمالون على إجازة ذلك والتزامه والعمل به، فلا بُدّ أن نحقّق في ذلك»، بوساطة «التنقيب والتلطّف في إسناد ذلك إلى وجه صحيح وأصل واضح يصلح المصير إليه وبناء أحكام الشريعة عليه»[187].

---

(184) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، I، 287.

(185) ابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 155.

(186) المرجع نفسه، 156: واقتبس الونشريسي هذا القول مع تغييرٍ طفيف في سطره الأول على أنه شهادة موثوق بها لذلك، الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، X، 62.

(187) ابن المناصف، تنبيه الحكام، 164 ـ 165، بالرجوع إلى الصفحة 156، وكلا النصّين يحمل الفكرة نفسها: «وإذا قررنا من مذهب مالك وغيره جواز كتب القضاة =

هنا بالضبط يكمن إسهام ابن المناصف بوصفه فقيهاً مصنّفاً.

يقول كاتبنا إن الممارسة الجديدة تُسَوِّغُها «الضرورة» وهي مبدأ كثيراً ما يلجأ إليه لتفسير مفاهيم وممارسات شرعية ضرورية وتسويغها، ما كانت لتقبل لولاه، ومنها مفهوم «كتاب القاضي إلى القاضي» وتسويغه. ويجد مبدأ الضرورة تسويغه في القرآن: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185](188).

ويزعم ابن المناصف أنه من الصعب غالباً أن نجد شاهدين يستطيعان السفر من بلدة إلى أُخرى قد تكون بعيدة من أجل الشهادة على صحة وثيقة منقولة، ولذلك تصبح الشهادة على الخط حلاًّ لهذه المشكلة، ويجزم ابن المناصف بأنّ العدالة من غير هذا الحل ستتعطّل أو سيتحمّل الشاهدان عناء السفر وكلاهما مرفوض. ولمّا كان الهدف النهائي هو إثبات صحة «كتاب القاضي» وسلامته من التزوير والتحريف، وجب أن تكون أية طريقة للوصول إلى ذلك شرعية. فإذا تأكَّدَ للقاضي المتلقّي دون أيّ شكّ أن الوثيقة التي بين يديه تعود بالفعل إلى القاضي الذي يزعم أنه أرسلها (أي مكتوبة بيد القاضي المرسل ومختومة بختمه)، فإن الوثيقة ستحوز قدراً كبيراً من الصحة مساوياً لقدر صحّة وثيقة أُخرى شهد عليها شاهدان عدلان ونقلاها، إن لم نَقُلْ إنّه يفوقه(189).

= بالإشهاد عليها ومنع القَبول بمجرد معرفة الخط، وأن الناس اليوم وكافة الحكام متمالون على إجازة ذلك والتزامه والعمل به فلا بد أن نحقق في ذلك» (164 ـ 165)؛ «ولا بد ... من التنقيب والتلطّف في إسناد ذلك إلى وجه صحيح وأصل واضح يصلح المصير إليه وبناء أحكام الشريعة عليه» (156). اقتبس الونشريسي الجزء الأول من هذا القول مع تغيير طفيف، **المعيار المعرب**، X، 64.

(188) يعمل التسويغ النصي لإجازة الخط على مستويين: مباشر وغير مباشر، فالآية القرآنية (185) من سورة البقرة تسويغ غير مباشر إذ توجب الضرورة التي تُسَوِّغ الممارسة المفتى بها، ولكن ابن المناصف (تنبيه الحكام، 165) يلجأ إلى السيرة النبوية لتسويغ الممارسة مباشرةً على أساس نصّي، مُورِداً رسائل النبي إلى الإمبراطور البيزنطي هرقل وكسرى الساساني (كسرى أبرويز). راجع أيضاً أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز وآخرين، 13 مجلداً، (بيروت: دار المعرفة، 1980)، XIII، 140 ـ 145.

(189) ابن المناصف، **تنبيه الحكام**، 165.

من ذلك كله، يظهر في سياق توثيق الكتابة اليدوية ملمحان متميّزان، أحدهما أن العُرف السائد في المستويين العرفي والشرعيّ ـ كما وصفه ابن المناصف ببلاغة ـ يرتقي إلى مستوى الإجماع الاجتماعي ـ الشرعي. فقد كانت الممارسة مستحكمة بحيث يبدو أيّ رأي يدعو إلى تغييرها صعب التنفيذ إلى حدٍّ كبير. صحيح أن هذا النوع من الإجماع لا تدعمه الآليات الفقهية التقليدية إلا أن قوته المفترضة في منطقته وفي سياقه تساوي ذلك الإجماع التقليدي. والآخَر: أنّ تسويغ الممارسة يستند تماماً إلى مبدإ الضرورة، فقد أُجيز بوصفه وسيلةً للحدّ من الضرر والمشقة البالغة. ولكن الأكثر أهمية في هذين الجانبين أن كليهما أدّى دوراً أساسياً في إدخال «كتاب القاضي إلى القاضي» إلى حقل الخطاب الفقهي الرسمي. ولقد شكَّل الإجماع رمزاً بحكم انتشاره الكبير في عالم الممارسة، وكان لمبدأ الضرورة الفضل في إدخاله حقل الشرعية الرسمية. بذلك يمكن عَدّ ابن المناصف، بوصفه فقيهاً مُصَنِّفاً، مُعرباً عن التجديد الفقهي ومُثَبِّتاً له تثبيتاً رسمياً.

VIII

نُقِرّ بأن ابن المناصف لم يتخطَّ بخطابه حدود الواقع الفقهي الذي عاش فيه. وقد قلنا إنّه أعرب عما وجده في أرض الواقع الفقهي وثَبّتَهُ رسمياً. فأدوات الفقيه المصنِّف سمحت له فعلاً بالمغامرة في ما وراء هذه الحدود الضيقة نسبيّاً. وإحدى تلك الأدوات المهمّة هي الأخذ بالخطاب الذي هو أقدم والعمل عليه مجدداً باستعمال المصطلحات الإجرائية. انظر على سبيل المثال في التغيير الذي حدث بين القرنين الخامس والقرنين السابع/الحادي عشر والثالث عشر بشأن قضايا الأملاك المنقولة المطلوب حلّها بوساطة «كتاب القاضي إلى القاضي»، فقد ناقشها ابن أبي الدم مع موضوعات أُخرى في أحد فصول كتابه المشهور **أدب القضاء** استناداً إلى رسالة الماوردي **أدب القاضي**. ويبدو أوّل وهلةٍ أن ابن أبي الدم يعيد إنتاج نقاش الماوردي لا حرفياً فقط بل كاملاً أيضاً؛ لكن إنعام النظر يظهر أن الأول يستعير من الثاني على نحوٍ انتقائي ما يحتاج إليه. فإذا كانت الأملاك منقولة (حصاناً أو عبداً على سبيل المثال) ذات مواصفات خاصة تميّزها من أملاك مشابهة، فعلى القاضي أن يسمع شهادة الشهود ويكتب ما هو بالنتيجة كتابٌ مفتوحٌ

موجَّهٌ إلى المنطقة التي وُجِدَ المِلْكُ فيها[190].

من جِهة أُخرى، يميّز الماوردي بين رأيين بشأن المدّعي الذي يدّعي في قاعة المحكمة حقّه في ملك منقول يحوزه متهم غائب. ويرى الماوردي أن رأي ابن أبي الدم الذي ذكرناه الآن هو أضعف الرأيين. فقد ادّعى أن القول المعتَمَد لدى الشافعية أنّ على القاضي ألا يقرّر حق التبعية ما لم يكن هذا الملك موجوداً بالفعل أمام الشهود عند إدلائهم بالشهادة؛ لأن السماح بشهادةٍ في ملك غير موجود يزيد احتمال الخطإ إلى حدٍّ كبير، فقد يختلط على الشهود بملك آخَر شبيه به. وأكد أن رأي الشافعيين هذا من الآراء المعتَمَدَة (من المعمول عليه) بما يفسّر رجحانه على الرأي الآخر من حيث الموثوقيّة[191].

ويبدو أنه ما من ضير في افتراض أن ما كان ممارسة معيارية في زمان الماوردي (العراق في القرن الخامس/الحادي عشر) ومكانه لم يَعُد كذلك في زمان ابن أبي الدم (سوريا القرن السابع/الثالث عشر) ومكانه. لذلك عارض ابن أبي الدم ما اعتقده الماوردي رأيا موثوقاً به. ولا حاجة إلى القول إنّ ملاءمته الانتقائية علامة مميزة للإبداع في إعادة إدخال قول فقهيٍّ في البِنية المعتَمَدَة للمذهب. إن القول إنّ خطاب الماوردي قد استخدم تغطية مرجعية أكثر منه مصدراً حقيقيّاً لقولٍ فقهيٍّ مستقل، ليس من قبيل ترديد المعلوم فقط بل هو أيضاً وصفٌ لممارسة شائعة.

إن الملاءمة الانتقائية والاستخدام الماهر للخطاب الفقهي السابق علامة فارقة في مغامرة المبدع. ومن أجل إيلاء وسيلة التجديد هذه اهتماماً كافياً سنتحوّل إلى قضية العرف في التراث الفقهيّ الحنفي (المتأخر). فهي تُبَيِّن تحولاً مُهمّاً وأساسيّاً في الفقه أدّت إليه في أول الأمر الممارسة الشرعية العملية. فقد شكّل العُرف مشكلةً رئيسة للفقهاء الحنفيّين المتأخرين لأن موروث المذهب في الأحكام الجزئية وأصول الفقه قد ترك حيّزاً صغيراً لدخول الممارسة الشائعة عالم المذهب المعتمد، وتتجلى الصعوبة في أن الأصول لم تُقِرّ بالعُرف مصدراً تشريعيّاً مستقلاً ومعتَمَداً، فحتى بالمقارنة مع ما سُمي مصادر فرعية (الاستحسان،

(190) ابن أبي الدم، **أدب القضاء**، 346.

(191) الماوردي، **أدب القاضي**، II، 107.

والاستصلاح. . .إلخ) لم يتمكّن العُرف من شغل حيّزٍ مساوٍ لهذه المصادر في سلّم مصادر التشريع. لقد بقي العُرف هامشيّاً بين مصادر التشريع في المذاهب الأربعة على الرَّغم من أن الحنفية والمالكية بدَوْا كأنهم أَوْلوه اهتماماً أكبر ـ في الأقل ظاهرياً ـ مما فعله المذهبان الآخران، ولكن هذا الاعتراف ظلّ غير رسمي.

ويصبح إخفاق العُرف في احتلال موقع بين المصادر الرسميّة للتشريع لافتاً لانتباهٍ أكبر منذ أن أقرَّ به أبو يوسف، العالم الحنفي المشهور الذي يلي أبا حنيفة نفسه، مصدراً من المصادر[192]. ولكن موقف أبي يوسف، لأسباب ما زالت تنتظر من يبحث فيها[193]، أخفق في كسب تأييد أغلب جمهور العلماء وأُهمِلَ مِن ثَمَّ[194]، وظلّت الحنفية خمسة قرون أو ستة تلت أبا يوسف متمسكة بأن الأدلّة النصّية تنسخ العُرف بلا شكّ.

---

(192) ابن عابدين، **نشر العرف**، 118 .

(193) قد تتعلّق هذه الأسباب بالتطورات الفقهيّة في القرنين الثاني/ الثامن و الثالث / التاسع والنزاع بين أهل النقل الأثريّين وأهل العقل ويبدو أن التخلّي عن بعض الآراء العقليّة أصبح ضرورياً حتى يتبوأ المرء مكانة في التيار السائد لدى أهل السُّنّة مثلما كان على الأثريِّينَ ولا سيّما المتشددين منهم المناوئين لأهل العقل أن يتخلّوا عن بعض آرائهم ليتجنّبوا تهميشهم تماماً وربما إخراجهم تماماً من دائرة السنّة. فقد تركز الفقه الحنفي في استبدال معقول الرأي بمنقول الحديث في القرن الثالث / التاسع على يد محمد بن شجاع الثلجي (توفي عام 266/ 879)، وقد قدّم فقهاء الحنفية تنازلاً آخر حين خفّفوا اعتمادهم على التعليل العقليّ الذي يُعدّ أحد المعالم الأساسية لآراء أبي حنيفة في الفقه. فكان إقرار أبي يوسف بالعُرف مصدراً من مصادر التشريع انتهاكاً للتوفيق في ثنائيّة النقل/ العقل الذي توصّل إليه الإسلام السُّنّي مع نهاية القرن الثالث/ التاسع وبداية القرن الرابع/ العاشر. والواقع أنّ هذا التوفيق والعملية التاريخية الكامنة خلفه قد أدّيا إلى ما عرف لاحقاً بأصول الفقه، وبالضرورة استبعاد العُرف منها مصدراً معتمداً. وبشأن نزاع أهل الحديث وأهل العقل راجع (Melchert, formation of the sunni schools, ff). ميلكرت، **تشكّل المذاهب السُّنية**، 1 وما تلاها. وبشأن ثنائية النقل/ العقل راجع وائل حلّاق «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟»، وأيضاً وائل حلّاق «هل أُغلق باب الاجتهاد»، 7 ـ 10. وبشأن إسهام الثلجي في تجديد الفقه الحنفي راجع ابن النديم **الفهرست**، 291؛ والقرشيّ، **الجواهر المضية**، II، 221؛ وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 55 ـ 56.

(194) إلى أن قام مؤلفنا ابن عابدين لا بإحياء الاهتمام بموقفه فقط، بل بإنعاشه كلياً أيضاً كما سنرى.

وتعكس نصوص الخطاب الحنفي خلال هذه المرحلة التزام الحنفية الشديد هذا الرأي لأن تسويغه بتقديم الأدلّة النصّية على العُرف متفق عليه كليّاً[195]. ففي حين ظلّ الخطاب نفسه يشير إلى العُرف بين حين وآخر، إنّه لأمر ذو مغزى أن تظهر مثل هذه الإشارات على نحوٍ عابر وحداتٍ مشروطة تتصل بالفقه على نحوٍ متقطع. فعلى سبيل المثال، يشير السرخسي في **مبسوطه** المشهور مرات عدة ضمناً وصراحةً إلى العُرف مقترناً بموضوعاتٍ مختلفة[196].

إذ يذكر السرخسي في موضوع الإجارة مثلاً عبارة «المعمول بالعرف كالمشروط بالنص»[197]، ومن الواضح أن غرض استعمال هذا القول المأثور ليس التوصّل إلى قاعدة فقهيّة، بل هو تسويغ رأي خاص جداً يتعلّق بتأجير عقار بقصد السكن، فإذا أُجِّرَ منزل ما ولم يتضمّن العقد شروطاً تتعلق بالتأجير، فإن الافتراض السائد ـ الذي تُشَرِّعه العبارة السابقة ـ هو تأجيره للسكن لا للتجارة أو لأغراض أُخرى. إن نزعة قصر العُرف على حالات مخصّصة جدّاً ـ وذلك واضح في كتاب السرخسي ـ لا يماثلها إلا قَبوله تحت عباءة المصادر المعتَمَدَة الأُخرى مثل الاستحسان والإجماع، وقد تعامل الفقه وكتبه مع العُرف من حيث هو عُرف واضح وبسيط، وتلك دلالة صريحة على عجز الفقهاء عن إدخال العُرف في الفقه بهيئة الأدوات المنهجية الراسخة[198].

(195) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، 131 (بشأن مرجعية ظهير الدين بن أحمد)؛ والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، 93. وللاطلاع على ما ذكره المرغيناني من أن النص الصريح أقوى من العرف وأنّ المرء لا يدع الأقوى ليأخذ بالأمر الأضعف، راجع Gedeon Libson, «On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law,» *Islamic Law and Society,* 4, 2 (1997), 145. غيدون ليبسون «تطوّر العُرف مصدراً من مصادر التشريع في الشريعة الإسلامية»، **المجتمع والشريعة الإسلامية**، 4، 2، (1997).

(196) راجع الحاشية الآتية، وللاطلاع على ترجمة السرخسي راجع ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 52ـ53.

(197) السرخسي، **المبسوط**، XV، 130: «المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص». وراجع أيضاً XV، 85 ـ 86، و132، و142، و171؛ وXII، 142، ومواضع أُخرى.

(198) من المفيد في هذا السياق البحث في أسباب ضمّ الأعراف إلى الفقه عبر هاتين القناتين المتميزتين، أي الضمّ المباشر (العُرف من حيث هو عُرف) والضمّ من طريق مصادر رسمية وإضافية. ومع إنجاز هذا الشرح المفيد، كما أفعل الآن، من زاوية التطوّرات =

ويبدو أن إدخال العُرف من حيث هو عُرف إلى الفقه، قد تزايد في ما بعد القرن السادس/الثاني عشر، مع أن ذلك كان على أساس كلّ حالة على حِدَة. وقد ازداد عدد هذه الحالات بوضوحٍ مع أن العُرف ظلّ لا يشغل أيّ حيّزٍ رسميٍّ في النظام النظري والمنهجي، وهذا دون شكّ عائد إلى أن علم أصول الفقه ومنهجية البحث قد أصبحا مُهَيَّأين للسماح بتغيير أساسي وبنيوي.

وبحلول القرن العاشر/السادس عشر أصبح واضحاً ضرورة الإقرار بالعُرف ودوره في الفقه، ولكن على نحوٍ لا يزعزع القواعد الأساسية والفرضيات الرئيسة للنظرية التشريعية. ولم تكن تلك مهمة سهلة، ويظهر ابن نجيم (توفي عام 970/1563)[199] بوصفه أحد أشهر الفقهاء المصنّفين في المذهب الحنفي الذين أخذوا على عاتقهم إيجاد صلة بين الفقه وأصوله من جِهة والعُرف من جِهة أُخرى، وخصّص في كتابه المهمّ **الأشباه والنظائر** فصلاً للعُرف كان عنوانه ذا دلالةٍ كبيرة «العادة مُحكّمة»[200].

إن الموضوع الأول الذي يُناقَشُ تقليديّاً في سياق المصادر التشريعية هو الموثوقية «الحُجيّة»، وتحديداً تقديم دليل نصّي قاطع على أن المصدر صحيح ومقبول ويشكّل أساساً موثوقاً به للبناء الفقهي عليه. ولكن كلّ ما استطاع ابن نجيم إيراده من حجج نصية كان الاحتجاج بما رُوي عن النبي: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[201]، وهو يُعَدُّ عموماً حديثاً ضعيفاً، كما يُقِرُّ ابن نجيم بأنه قد سقط من الحديث «الراوي الأخير» عن النبيّ، مُلَمِّحاً إلى أنه من كلام ابن مسعود[202].

= التاريخية (التي بموجبها أصبح العُرف شرعاً بوصفه جزءاً من العملية التطورية التي ولّدت الفقه وأصوله)، يبقى السؤال: لِمَ لم تسمح المصادر الرسمية والإضافية، ضمن تشريعاتها الخاصة، باستيعاب الممارسات العُرفية تماماً في المرحلة اللاحقة؟

(199) بروكلمان، **التاريخ**، II، 401 ـ 403.

(200) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، 129.

(201) «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

(202) المرجع نفسه، 129 ـ 130.

ويلاحظ الحصكفيّ العلائي أنه بعد بحث واسع لم يستطع العثور عليه في أيٍّ من كتب الحديث ما عدا **مُسنَد** ابن حنبل[203]. ومما يثير الاهتمام أن ابن نُجيم بالرَّغْم من إخفاقه (الذي شاركه فيه جمهور الفقهاء المسلمين كلهم) في إيجاد أساس موثوق للعُرف، يواصل مناقشة جوانب الفقه التي روعِيَ فيها العُرف تقليدياً[204].

فبعد أن أورد عدداً ابن نُجَيم من الحالات التي أقرّ جمهور الفقهاء بأن الأعراف الشائعة قد فرضتها، يذكر وجوب الإقرار بالعُرف في مسائل الربا التي لم تقيّدها النصوص الشرعيّة. ولا شكّ في أنّ الأعراف الشائعة لا علاقة لها البتّة بالسِّلَع التي تُقَدَّر بالحجم أو بالوزن والتي تضعها النصوص الشرعيّة خارج نطاق المعاملات التجارية الربوية. ويضيف أنّ ذلك كان رأي أبي حنيفة والشيباني لكنه لم يكن رأي أبي يوسف الذي، كما رأينا، أجاز تدخّل العُرف. ويؤكّد ابن نُجيم أن رأي أبي حنيفة والشيباني قد تعزّز بحجج ابن الهمام (وقوّاه في **فتح القدير**)[205]، إذ يصرّ ابن الهمام، مع ظهير الدين (توفي عامَ 619/ 1222)[206] على أن النص الصريح لا يمكن إبطاله بالعُرف[207].

ويميّز ابن نُجيم بين نوعين من العُرف: العُرف العام والعُرف الخاص. ويشيع

(203) ابن عابدين، **نشر العرف**، 115؛ والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، 89. وقد استعمل الشيباني هذا الحديث في تسويغ الإجماع. راجع W.B. Hallaq, «On the Authoritativeness of Sunnī Consensus,» *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 431 وائل حلاق «مرجعية الإجماع السنّي»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، 18 (1986)، 431.

(204) يبدو أن عملية الاستقصاء الاستدلاليّ لحالات ضمّ العُرف إلى الفقه تشكّل بديلاً من إثبات المرجعية (الحجّية) مع أن هذا البديل يحتج بالحجّة التي هي موضع خلاف، وربما كان وعي الفقهاء الدقيق للنتائج الضارة للمنشور هو الذي منعهم من ادعاء معرفة استدلالية لإيجاد حل لمشكلة المرجعية (الحجّية).

(205) **فتح القدير** هو شرح ابن الهمام (توفي 681/ 1282) على **هداية** المرغيناني.

(206) ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد مؤلف **الفتاوى الظهيرية** المشهورة. وراجع القرشي، **الجواهر المضيّة**، II، 20.

(207) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، 131.

العُرف العام في بلاد المسلمين كلها في حين يقتصر العُرف الخاص على منطقة أو قرية أو بلدة[208]. وعندما لا يخالف العُرف العام النص، يرى المذهب الحنفي وجوب مُراعاته في التشريع، وما عقد الاستصناع إلا أحد أمثلة ذلك[209]. لكن الحنفية اختلفوا: أللعُرف الخاص أية قوة فقهية، فرفض نجم الدين الزاهدي (توفي 658/ 1259)[210]، على سبيل المثال، الإقرار بأيّة حُجّيَّةٍ للعُرف الخاص لأن الاعتبارات المحلّية لا شأن لها. وخالفه في ذلك آخرون مثل فقهاء بخارى. والواقع أنّ الزاهدي، الذي استشهد به ابن نجيم، يجعلنا ندرك أن هؤلاء الفقهاء كانوا أول من قال بمثل ذلك الرأي في تاريخ المذهب الحنفي[211].

لكن الزاهدي يوضح بإصرار أن الرأي الصحيح يكمن في أن الممارسات المحلية غير كافية لجعلها أعرافاً مقبولةً شرعيّاً.

وفي النهاية، فإن السؤال ليس: أبإمكان العُرف الخاص أن يولّد أحكاماً شرعية أم لا، فقد كان واضحاً للفقهاء أنّ مثل هذه الأعراف لا تنتج أحكاماً شرعية معيارية وعامة، بل تنتج أحكاماً خاصة، هذا إن وجدت. ببساطة، لا ينبع الحكم العام من العُرف الخاص (الحكم العام لا يثبت بالعُرف الخاص)[212]. ويجزم

(208) المرجع نفسه، 137؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 132. وبشأن الأعراف العامة والخاصة، راجع ب. يوهانسون، «الأعراف الخاصة والأعراف العامة»، **حوليات إسلامية** (Annales Islamologiques)، 27 (1993): 29 ـ 35.

(209) الاستصناع هو عقد تصنيع يُبرَم بموجبه إبرام البيع بشروط تسليم لاحقة. ويمكن أن يكون عقد استئجار، كأن يعطي شخص ما كمية من المعدن إلى حداد ويصنع هذا الأخير منها قِدراً أو وعاء مقابل أجر مشروط مسبقاً. وبوصف الاستصناع نموذجاً مكافئاً لعقد السلم، يعارض قواعد القياس الذي يقتضي تجنب المخاطرة (الغرر) من خلال ضمان أن يكون المبيعُ أو المستأجَر موجوداً وقت البيع. راجع السرخسي، **المبسوط**، XV، 84 وما يليها.

(210) للوقوف على السيرة الذاتية، راجع ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، 73؛ وبروكلمان، **التاريخ**، I، 382 (475).

(211) يذكر ابن نجيم أنّ هؤلاء البخاريين بالذات صاغوا هذا الرأي (أحدثه بعض أهل بخارى)، ومن المؤكد إلى حد ما أن رأيهم كان انعكاساً لممارستهم القضائية. راجع كتابه **الأشباه والنظائر**، 138.

(212) المرجع نفسه، 137.

ابن نجيم بأن هذا هو رأي المذهب المعتَمَد، مع أن عدداً غير قليلٍ من فقهاء الحنفية أفتى على أساس أعراف خاصة خلافاً لهذا الرأي. ومن المدهش أن ابن نجيم يأخذ أخيراً جانب هؤلاء الفقهاء بقرارٍ واعٍ وجريء مخالفاً قول المذهب[213].

إن إقرار ابن نجيم بالعُرف بوصفه مصدراً شرعيّاً خارجيّاً لا يمثّل سوى مرحلةٍ أخيرة من عمليةٍ تاريخيةٍ متناوبة بدأت مع المؤسّسين الثلاثة للمذهب الحنفي. ويظهر أن التطوّرات الدينية ـ الفقهية بين القرن الثاني والرابع/الثامن والعاشر أدّت إلى استبعاد قول أبي يوسف ومنح العرف دوراً أقل رسمية[214]. وما إقرار السرخسي بالعُرف على أساس كلّ حالة على حِدَة إلا مثال توضيحي لنجاح الأطروحة القائلة بالأصول الإلهيّة للشريعة، تلك الأطروحة التي بشّرت بالقضاء الوشيك على رأي أبي يوسف وأشباهه. لكن المتطلّبات الحقيقيّة التي فرضها العرف ظلّت ملحّة، فقد كانت ممارسات فقهاء بخارى وآخرين وكتاباتهم مواكبةً لعمليةٍ تطوّرَ فيها دور العُرف وازدادت أهميته بوصفه مصدراً غير رسمي للتشريع. وتمثّل كتابات ابن نجيم التي استند فيها بانتقائية بارعة إلى من سبقه من العلماء، ومنهم البخاريّون، الذروة الوشيكة لهذه العملية.

وبلغت العملية أوجها في كتابات آخر فقيه حنفي مشهور هو الدمشقي السيد أمين بن عابدين (1198/ 1783ـ 1252/ 1836) الذي عاصر الحقبة المصيرية التي سبقت تماماً «التنظيمات» العثمانية. وليس هناك ما يفيد أن ابن عابدين تقلّد منصباً رسميّاً في الدولة، ولذلك يبدو أنه بقي بعيداً عن دوائر السلطة السياسية. وكانت ممارسته وعمله المهني تقليديَّين بصرامة؛ فقد حفظ القرآن ودرس اللغة والفقه الشافعي على يد الشيخ سعيد الحموي. وواصل دراسة الفقه لاحقاً على يد الشيخ شاكر العقّاد الذي يبدو واضحاً أنه أقنعه بالتحوّل إلى المذهب الحنفي. وقد درس على يديه الحساب والمواريث وأصول الفقه والحديث وتفسير القرآن والتصوّف وعلم المنطق. ومن الكتب التي درسها على شيخه كتب ابن نجيم وصدر الشريعة

---

(213) المرجع نفسه، 138: «لكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره، فأقول على اعتباره».
(214) كما أُشيرَ إلى ذلك باقتضاب في الحاشية 200، سابقاً.

وابن الهمام وفقهاء حنفيين مشهورين آخرين[215]. وجعلته سيرته المهنية اللامعة متميزاً في مجالات عدة، ليس أقلها وصوله إلى الشهرة بوصفة فقيهاً ومفتياً ذائع الصيت. ويبدو أنه حظي بنجاح مماثل بوصفه مُدَرِّساً امتاز بمنح إجازات لرجال مهمين مثل شيخ الإسلام العثماني عارف حكمت[216].

صحيح أن ابن عابدين اشتهر قبل بداية التنظيمات، ولكنه شهد التغيّرات التي بدأت تجتاح السلطنة قبل ذلك بكثير. وعندما بدأ دراسته الشرعية كان النظام السديد للسلطان سليم الثالث في بدايته، وعندما وصلت كتاباته أوجها، جمع السلطان محمود الثاني ورجاله، في خطوة غير مسبوقة ومصيرية إلى حدٍّ كبير، العهدات الخيرية الكبرى للإمبراطورية في وزارة أوقاف السلطنة عام 1826[217]. إن هذه التطوّرات المهمّة مصحوبةً بالتغييرات التي طرأت على المجتمع الدمشقي نتيجة لتدخل الغرب ونفوذه أدت إلى نشوء رؤية جديدة لم تتمثّل بإصلاحات التنظيمات فقط، وإنما تمثّلت أيضاً في التصدّع الأوّلي للصِّيغ التقليدية[218].

ولم تعكس كتابات ابن عابدين أيّ وعي واضح للأزمات سواءٌ على المستوى المعرفي أو على المستوى الثقافي، ولكنها عكست مقداراً معيّناً من ضيق صدر دفين وفطن حيال بعض الجوانب المتزمتة للتقاليد. وقد يفسّر ذلك ملاحظة نيّرة قدّمها أحد أذكى شرّاح الفقه الإسلامي منذ قرن من الزمان تقريباً. فقد ذكر نيكولاس آغينيدس

---

(215) بشأن حواشي السيرة الذاتية التي وضعها ابن عابدين، راجع خليل مردم بيك (باي)، **أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977)، 36 ـ 39؛ وعبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، تحقيق م. ب. بيطار، 3 مجلدات (دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، 1963)، III، 1230 ـ 39؛ والزركلي، **الأعلام**، VI، 42.

(216) مردم، **أعيان**، 37.

(217) راجع (Madeline C. Zilfi, «The Ilmiye...»). مادلين سي. زلفي، «السجلات العلمية ونظام المدارس العثماني السابق للتنظيمات»، **إسهامات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإمبراطورية العثمانية** (لوفن: طبعات بيترز، 1983)، 309 ـ 27، و 312 ـ 13.

(218) بشأن التاريخ العام لدمشق خلال هذه المرحلة، راجع (George Koury, «...» (ph. D...). جورج كوري، **إقليم دمشق** (أطروحة دكتوراه: جامعة مشيغان، 1970)؛ ويوسف نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق**، مجلدان (دمشق: دار طلاس، 1986).

عن أعظم مؤلّف لابن عابدين **حاشية ردّ المحتار** أنّ «من الممكن القول إنها القول الفصل في التفسير المعتَمَد للفقه الحنفي، وتدلّ على الأصالة في محاولة تحديد حالة الأوضاع العملية القائمة، التي تجنَّبها الآخرون دائماً»[219]. و هذه الأصالة، التي تفصح عن نفسها بوضوحٍ في كتاباته عن العُرف، يمكن النظر إليها بوصفها صيغة ملطفة للمحاولة المناورة التي تتضمّن ليّ المفاهيم الشرعية وتحويلها ضمن مقيّدات تراث مرجعي ملزم، وغالباً ما تأخذ الأصالة هذه الأشكال.

وفي وقت ما من عام 1243/ 1827، كتب ابن عابدين شرحاً صغيراً على كتابه **عقود رسم المفتي** وهو منظومة شعريّة (متن) يجمل فيها القواعد التي تحكم مهنة الإفتاء ووظائفها وحدود التأويل المتاحة للمفتي[220]. وفي العام نفسه كتب رسالة وسّع فيها شرحه على أحد الأبيات الشعرية وهو البيت الذي يتطرّق إلى دور العُرف في الشرع[221]. ولأن الرسالتين مكتوبتان في وقت واحد، كانت الإحالات المتبادلة بينهما كثيرة[222]، وتتقطع أوصال الحدود النصّية بين الرسالتين أكثر بالإحالات المتواصلة على **حاشية ردّ المحتار** وكذلك بوجودهما جنباً إلى جنب مع الحاشية[223] وفيها يشير إلى رسالتيه السابقتين بالزمن الماضي، في حين يشير في رسالتيه إلى **الحاشية** باستخدام الزمن نفسه[224]. وتوحي هذه الإحالات المتبادلة المتزامنة بأن ابن عابدين كتب رسالتيه خلال كتابته لـ **الحاشية** تلك التي طالت ولم تكتمل البتّة.

إن وضع ترتيب زمني لرسالتيه، وغياب هذا الترتيب مِن ثَمَّ، مهم على نحوٍ خاص هنا لأن التحليل الصحيح لمفهوم ابن عابدين للعُرف يعتمد على علاقة

(219) أغنيدس، **النظريات المحمدية**، 183.
(220) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 1 ـ 53.
(221) ابن عابدين، **نشر العرف**، 114؛ وورد البيت على النحو الآتي:

والعرف في الشرع له اعتبار   لذا عليه الحكم قد يدار

(222) المرجع السابق، 114، 125، ومواضع أُخرى؛ وشرح المنظومة، 48، ومواضع أُخرى.
(223) ابن عابدين، **حاشية**، IV، 364، و434، و519، ومواضع أُخرى.
(224) ابن عابدين، **نشر العرف**، 139، ومواضع أُخرى؛ **وشرح المنظومة**، 15.

فرضياته المعرفية والمرجعية في **نشر العرف** بالهرمية المرجعية التي أوردها في «الحاشية» والتي تحكم خطابه فيها[225]. إن حقيقة أن **نشر العرف** و**الحاشية** قد كُتبا في آنٍ معاً وأن **نشر العرف** يمثّل في الواقع امتداداً مسهباً لـ **الحاشية** يوحي بأن ابن عابدين ظلّ متقيِّداً بالبنية المرجعية والمعرفية التي حددها في لـ **الحاشية**، والتي وضعها المذهب الحنفي قبله بعدة قرون، ومن أكبر التحدّيات التي واجهها ابن عابدين هو بالضبط حلّ التوتر بين هذه البِنية المرجعية والدور الذي حدّده للعُرف في الشرع.

لقد وُجد **نشر العرف** لأن العُرف يُملي على الفقيه تعقيدات متعدّدة لم يتعامل معها مَن سَبَقَ ابن عابدين على الوجه المطلوب[226]؛ (في معالجته لهذا الميدان المهمل يبدو ابن عابدين واعداً بشيء من الأصالة). فالقراءة المدقِّقة لـ **الرسالة** تكشف عن أن هذه التعقيدات التي تكتنف العُرف، بوصفه مصدراً تشريعيّاً، تكتنف أيضاً علاقته بكلٍّ من المصادر الشرعية الصريحة[227] والآراء المرجعية المتجسّدة في ظاهر الرواية.

وقبل المضي في توضيح هذه التعقيدات، يحاول ابن عابدين وضع تعريف للعُرف (العادة). وليس المهم في هذا التعريف مادته بل المهمّ طريقة عرضه، فهي طريقة الشرح التفصيلي المسهب التي تميّز، بطرائق بِنيوية متمايزة، مناهج الفقيه المصنِّف ووسائله. فنهج الخطاب هنا، كما في أيّ موضعٍ من الرسالة، يتمثل في إيراد النصوص على نحوٍ انتقائي عن العلماء السابقين ومقارنتها بما شاع لدى الفقهاء المصنّفين طوال القرون السالفة. فسواء كانت الآراء تقليدية أو مستحدثة، تُقَدَّم على أنها تندرج في ضمن حدود التراث المرجعي، لأنّها تورَد على أنها محصلة كلية للنصوص المنقولة عن العلماء السابقين، التي ربط بينها إضافاتُ الكاتب وتعديلاته وحججه المضادة وتقييداته. وتحصل الآراء الجديدة، خلال هذه العملية، على تأييد

---

(225) ابن عابدين، **حاشية**، I، 70، وما يليها. وراجع أيضاً **شرح المنظومة**، 16 ـ 18.

(226) ابن عابدين، **نشر العرف**، 114.

(227) أي النص، بوصفه مميزاً من النصوص الغامضة القابلة بالتعريف لأكثر من تأويل واحد. راجع الباجي، الحدود، 42، وما يليها. فالنصوص الغامضة والملتبسة لا تُظْهِرُ اعتراضاً على العرف لأن فحواها غير محدّد.

الموروث الممثّل في جمهرة من الآراء المتردّدة بين ما هو في أعلى درجة من درجات الحُجِّيَّة إلى ما لا يُعتدّ به. وتفضي هذه الخاصية المهمّة من الإسهاب النصي إلى الاستراتيجية التعليلية التي يجب أن نُراعيها طَوَال الوقت لدى قراءتنا لابن عابدين أو لغيره من الفقهاء المصنّفين.

وما إن يوضع التعريف حتى تليه خطوة ضرورية في تقديم أيّ مصدر شرعي جديد هي إثبات حجّيته؛ وإذا أُريدَ للعُرف أن يصبح مصدراً، فينبغي ألا يشذّ عن هذه القاعدة. وهنا يعود ابن عابدين إلى رأي ابن نجيم الذي أصبح الآن مألوفاً والذي يستند كليّاً إلى حديث ابن مسعود الضعيف. ولما كان ابن عابدين مدركاً لضعف هذا الحديث، ومن ثَمَّ لضعف دليل رأيه، أشار إلى أنّ الفقهاء كثيراً ما التجؤوا إلى العرف التجاءً جَعَلَ منه أصلاً من أصول الشرع كما هو واضح في عبارة السرخسي: «المعلوم بالعُرف كالمشروط بالنص»[228]. لكن حجّة ابن عابدين البديلة لا تستطع إخفاء حقيقة عدم وجود تسويغ مرجعي نصي للعُرف. كذلك لا يفضي تسويغه المستند إلى استخدامه المتكرّر في الفقه إلا إلى مغالطةٍ منطقية، أي أنه يجب استخدام العُرف في الشرع لأنه يستخدم في الشرع. وبالرَّغم من ذلك يقول ابن عابدين مقاله ويمضي وهو لا يكاد يقلق، هذا إن شعر بالقلق أصلاً، لإخفاقه وإخفاق الحديث في إقناع القارئ بهذه المسألة، وذلك لأن غايته تصُبُّ في أمر آخر: فقد كان، هو والموروث الذي يكتب فيه، يعيان التقييدات النظرية والمعرفية التي فُرِضَتْ على العُرف عندما كانت أصول الفقه في مرحلة النشوء، والتحدّي الذي يواجهه الآن هو الالتفاف على هذه التقييدات.

وهكذا، فإن القضية الحقيقية لابن عابدين تُعَدّ من أكثر القضايا عمليةً وإلحاحاً، إنها إشكالية عرض رأيين متعارضين في العلاقة بين العُرف وظاهر الرواية. إذ ينقل عن الزاهدي أنه قال في **قنيته** بعدم أخذ المفتي أو القاضي بآراء ظاهر الرواية إلى درجة استبعاد العُرف كليّاً، وقد استشهد كلٌّ من هندي[229]

(228) السرخسي، **المبسوط**، XV، 130: «المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص».

(229) في خزانة الروايات. راجع بروكلمان، **التاريخ**، II، 221 (286).

وبيري[230] برأي الزاهدي واستحسنا على ما يبدو ما توصّل إليه. ولكن ابن عابدين يرى أنّ هذه التأكيدات تثير مشكلة، لأن الرأي السائد في المذهب هو أن آراء (ظاهر الرواية) تبقى ملزِمة ما لم يقرِّر الفقهاء المشهورون (المشايخ) استبدالها بآراءٍ أُخرى خضعت للتصحيح. وتزداد حِدّة المشكلة في جوانب الفقه التي تقوم فيها آراء ظاهر الرواية على أساس نصوصٍ دينيّة واضحة (صريح النص)، أو على أساس حُجَّة الإجماع الحاسمة؛ ففي هذه النواحي لا يشكّل العُرف، ولا ينبغي أن يشكّل، مصدراً لأنه، بعكس النص، من الممكن أن يكون خطأً ببساطة. وفيما يبدو محاولةً لتأكيد الإشكالية، يورد ابن عابدين عبارة ابن نجيم القاضية بأنه ينبغي إهمال العرف عند حضور النص، وبإزاء ذلك قد يُراعى العرف حينَ لا يحكم نصٌّ في القضية قيد البحث فحَسْب.

وقبل أن يبدأ ابن عابدين معالجته لهذه المعضلة يقدّم ـ مُتابِعاً ابن نجيم ـ تمييزاً بين العُرف العام والعُرف الخاص، فكلا العُرفين على علاقة خاصة بكُلٍّ من صريح النص وظاهر الرواية، بما ينشئ في النتيجة تصنيفاً رباعيّاً، لكن ابن عابدين يختصره لمناقشة شقين، يعالج الأول علاقة العُرف بصريح النص ويعالج الآخر علاقته بظاهر الرواية.

وانسجاماً مع نظرية المعرفة الفقهية التقليدية، ينزع ابن عابدين إلى أن كلّ ما يُعارَض، من كل وجه، الإفادة الواضحة والصريحة للنصوص الدينيّة باطلٌ وليس له أَثر شرعيٌّ أو مرجعية شرعية. وتقدّم قضية المُسكرات مثالاً مهمّاً لهذا النوع من التعارض، فالعنصر الرئيس في صياغة هذا النزوع هو عبارةُ «من كلّ وجه» التي تحدد تماماً حدود هذه النصوص وتخصّص حجّيتها عبر نقل الحالات التي لا تتضمّن تضارباً مباشراً أو صريحاً معها إلى خارج ميدان هذه النصوص. وبذلك فإن التطابق الجزئي بين النص والعُرف لا يؤدّي حكماً إلى ردِّ العُرف لأن الجانب المطابق هو ما يُراعى في مثل هذه الحالات لا المعارِض. وهكذا فإن الجانب

(230) لم أستطع معرفتهما.

المطابق يخصّص النص، ولكن لا ينسخه بأيّ حال. ومهما يكن من أمر، يجب أن يكون العُرف عامّاً حتى تكون له هذه القدرة على تخصيص النصوص، وإذا استطاع عُرف عام أن يخصِّص نصّاً فإنه يمكنه، من باب أَوْلى، أن ينسخ القياس الذي هو ليس أكثر من استنباط ترجيحي؛ والاستصناع، كما رأينا، مثال توضيحي مناسب(231).

وعندَ تناول ابن عابدين للعُرف الخاص، يحكم حكماً قطعيّاً بأنه لا يُراعَى (لا يُعتبر) في المذهب. لكن هذا الحكم المذهبي الاستباقي، إلى حدٍّ ما، تقوّضه مقدّمة ابن عابدين التي تعجّ بآراء مخالفة أو مقيّدة له قال بها فقهاء آخرون. كما أنه يؤكّد مرجعية الفقهاء الأولين والرأي المعتَمَد للمذهب قبل أن يورد تلك المقدمة، وبذلك يُورِدُ ما يشبه مناورةً جداليّةً. ويقدِّم، كما هو متوقّع، في البداية شهادة ابن نجيم الوازنة، ونيّته ألا يُقيمَ وزناً كبيراً لرأي المذهب مثلما فعل ابن نجيم بتقييده الجزئي واستثنائه لإفتاء بعض الفقهاء فتاوى تُوافق العرف الخاص(232). وأتبع ذلك نقلَ قولٍ حاسم لابن مازة الذي نقل أن فقهاء بلخ، ومنهم نصير بن يحيى(233) ومحمد بن سَلَمَة(234)، أجازوا، في ما أجازوه، نوعاً معيّناً من «الإجارة» كان يُعَدّ محظوراً خلافاً لذلك. وكان تسويغ إجازة هذا النوع من الإجارة يستند إلى أن النصوص لا تنظمه بوضوحٍ وأنه أصبح شائعاً بين أهل بلخ. إن إجازة هذا الاستثناء لا تعني بأي حال إهمال قواعد الإجارة، فالسماح بهذا النوع من الإجارة كان من باب الاستثناء، مثلما كان الاستصناع استثناءً من قاعدة وجوب وجود السلعة المبيعة عند بيعها.

لكن ابن مازة في التحليل النهائي لا يُوافق فقهاء بلخ، فبعد أن عرض رأيهم على نحوٍ وافٍ، حذَّرَ من أن الاستثناءات القائمة على التخصيص على أساس عُرف خاص لا تُعَدّ صحيحةً لأن هذا العُرف لا يعتدّ به، ولأن ذلك

---

(231) ابن عابدين، **نشر العرف**، 116.

(232) راجع الحاشية 220 فيما سلف.

(233) محمد المدرس، **مشايخ بلخ من الحنفية**، مجلدان (بغداد: وزارة الأوقاف، سلسلة الكتب الحديثة، 1979)، I، 53، و76، وراجع **الفهرس** II، 942.

(234) المرجع نفسه، I، 53، و89، وراجع **الفهرس** II، 938.

يؤدّي إلى الشكّ غير القائم في حالة الاستصناع، أي في ممارسةٍ شاعت (في البلاد كلها). ويقحم ابن عابدين، تأييداً لابن مازة، مناقشة ابن نجيم للعُرف الخاص التي تقوم هي أيضاً على سلسلة استشهادات بفقهاء آخرين. وهنا يستنتج أنه لا يجوز ترك القياس والالتجاء إلى العُرف الخاص على الرَّغم من أنّ بعضاً من مرجعيات ابن نجيم قد أقرَّت به كما رأينا سابقاً. ويرى ابن عابدين أن الشرّاح تمسّكوا بحكم بيع القمح والشعير والتمر والملح ـ بلا استثناء ـ بالكَيْل، وبيع الذهب والفضة بالوزن، وهو حكم يمليه حديثٌ نبويٌّ صريحٌ ومشهور. ولذلك يُعَدّ بيع القمح بالوزن وبيع الذهب بالكَيْل مُلغًى وباطلاً بالإجماع سواء أَحَكَمَ به العُرف أم لم يَحكُمْ، فصريح النص هو المقَدَّم دائماً، لكن السِّلَع الأُخرى التي لم تذكر النصوص شروط بيعها يجوز أن تباع بموجب العادة المتّبعة في مجتمعٍ معيّن[235].

ويذكر القدُوري، على لسان مُحاور من الواضح أنه افتراضي، أنّ أبا يوسف قدَّم العُرف على حديث نبوي يتعلّق بالربا في بيع سلع معيّنة، ومن ثَمَّ يجوز بيع الذهب بالكيل إذا اقتضى العُرف ذلك[236]. وبذلك، فإن هذا الانحراف عن أوامر النصوص الدينيّة يُسَوِّغ ممارسة الربا وغيره من الأمور الأُخرى غير المشروعة ما دام العُرف يقتضي ذلك.

لكن ابن عابدين الذي يجد في هذا تشويهاً لموقف أبي يوسف، يرى أنّ ما قصده الإمام هو استخدام العرف مُجَوِّزاً نسبيّاً لما تُحرِّمه النصوص. فإن أمر حديثٌ نبويٌّ بقياس سلع معيّنة بالوزن وقياس سلع أُخرى بالكمية، فمن الواضح أن العادة كانت كذلك في زمن الرسول [ﷺ]؛ ولو كان العُرف غير ذلك لأمكن تماماً تصوّر إجازة حديث الرسول [ﷺ] بيع الذهب بالكمية والتمر بالوزن. ولذلك يستنتج ابن عابدين أنّه إذا تغيّرت العادة «تغيّر الحكم. فليس في اعتبار العادة المتغيّرة الحديثة

(235) ابن عابدين، **نشر العرف**، 118.

(236) يُنظَر القدوري، **المختصر**، 87.

مخالفةٌ للنص بل فيه اتباع النّص»[237]. وهنا يسارع ابن عابدين إلى إضافة ممارسات ماليّة معيّنة سائدة في زمانه ـ مثل «بيع الدراهم بالدراهم» أو استقراض المال على أساس القيمة الظاهرة (بالعدد لا بالوزن) ـ ولا تُخالَفُ النصوص في الواقع وذلك بفضل رأي أبي يوسف، «فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء، فلقد سدَّ عنهم باباً عظيماً من الربا»[238].

وأُبيحَ اقتراضُ المال بقيمته الظاهرة لا بالوزن أو الكيل بوساطة التخريج، ويمثّل ذلك امتداداً مباشراً لرأي أبي يوسف[239]، وهو في الأصل تخريج سعدي أفندي وأكّده لاحقاً سراج الدين بن نجيم (توفي عام 1005/ 1596)[240] وآخرون. لكن النابلسي[241] كان يرى عدم الحاجة إلى هذا البناء الشرعي كله لأن النقود التي تسكّها الدولة كان لها وزنٌ محدّد، واقتراضها أو مُبادلتها على أساس قيمتها الاسمية يماثل تماماً مُبادلتها على أساس وزنها. ولقد أورد ابن عابدين رأي النابلسي ليُخالفه ويستخدمه حُجَّةً تؤيّد دليله مزيدَ تأييدٍ. فهو يرى أنّ الحالة ربما تكون كذلك لأن النقود في زمان النابلسي كانت متساوية في الوزن والقيمة، ولكن «في زماننا» يسكّ كلّ سلطان عملةً بقيمة أقل من التي سكّها سَلَفُهُ. فالشائع في زمان ابن عابدين استخدام كلّ أنواع العملة التي يحتوي بعضها نسبة عالية من الذهب والفضة ويحتوي بعضها الآخر نسبة أقل. وعندما يقترض الناس، على سبيل المثال، لا يحدّدون نوع العملة بل يحدّدون عددها فقط، وعندما يحين موعد

---

(237) ابن عابدين، **نشر العرف**، 118: «تكون العادة هي المنظور إليها فإذا تغيّرت تغيّر الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيّرة الحديثة مخالفة للنص بل فيه اتباع النص».

(238) المرجع نفسه، 118: «فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم أو استقراضها بالعدد، كما في زماننا، لايكون مخالفاً للنص. فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء، فلقد سدّ عنهم باباً عظيماً من الربا».

(239) عن التخريج وعلاقته بمبادئ مؤسسي المذاهب، راجع الفصل الثاني، القسم الثالث منه فيما سلف.

(240) في كتابه **النهر الفائق**. راجع بروكلمان، **التاريخ**، الملحق، 2، 266.

(241) ربما يكون إسماعيل بن عبد المجيد النابلسي (توفي 1043/ 1633). راجع بروكلمان، **التاريخ**، الملحق، 2، 476.

السداد، يمكن أن يستخدموا أيّ نوع من العملة ما دامت قيمة الكمية المدفوعة تساوي قيمة المقترضة[242]. ولولا رأي أبي يوسف لقيل إن الربا يخالط أنواع المبادَلات هذه، لأن وزن النقود المقترضة لا يساوي وزن تلك التي يسدّد الدَّيْن بها. من ناحيةٍ أُخرى إذا كان لآراء أبي حنيفة والشيباني ـ التي تشترط أن ينص العقد نوع النقود وسنة سكّها ـ أن تنظم مثل هذه المعاملات، فإن النتيجة ستكون عرضةً للرفض حتماً لأن جميع المعاملات التجارية والعقود المالية ستكون حينئذٍ باطلةً وملغاةً، وتقود إلى «حرجٍ عظيم» لأنها ستستوجب بالضرورة «تفسيق أهل زماننا». والطريق الوحيد للتخلص من هذا الإشكال، على ما يؤكّد ابن عابدين، هو أن نهتدي برأي أبي يوسف الذي ظلّ الأساس الوحيد للممارسة[243].

ولكن تفضيل رأي أبي يوسف الضعيف على الآراء الأُخرى، ومنها رأيا أبي حنيفة والشيباني، يُولِّد مشكلةً لا يمكن إنكارها. فالتغاضي عن ثلاثة أقوالٍ معتَمَدَةٍ يتبنّاها أشهر العلماء في المذهب واعتماد قولٍ ضعيف يقتضيان تفسيراً بالضرورة، وهنا يلمّح ابن عابدين إلى حلّين ممكنين؛ الأول هو العُرف من حيث هو عُرف بوصفه تسويغاً كافياً، والثاني الالتجاء إلى فكرة «الضرورة»[244]. لكن ابن عابدين لم يوضح الفرق بين طريقتي التسويغ هاتين لأنه أغفل العُرف مباشرةً مُرَجِّحاً عليه «الضرورة»، وهذا ما ينبغي توقّعه. لأن تعليل صحّة رأي أبي يوسف والحاجة إليه بالعُرف يساوي تعليل العُرف بالعُرف، وهو حجةٌ تتضمّن مغالطةً منطقيّة، ولذلك يظلّ الالتجاء إلى «الضرورة» الخيار المنطقي الوحيد.

وعلى الرَّغْم من أن الضرورة يُسوَّغ بها عددٌ من الانحرافات عن المتطلبات

---

(242) لمزيد من النقاش التفصيلي بشأن القضايا المالية في الفقه، راجع **مجموع رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود**، II، 85 ـ 67.

(243) ابن عابدين، **نشر العرف**، 119: «فيلزم منه تفسيق أهل هذا العصر، فيتعين الإفتاء بذلك على هذه الرواية عن أبي يوسف». (راجع أيضاً المرجع نفسه، 119 ـ 24، إذ وردت حجج أُخرى).

(244) المرجع نفسه، 120: «وعلى كلٍّ، فينبغي الجواز والخروج عن الإثم عند الله تعالى إما بناء على العمل بالعرف أو للضرورة».

الصارمة للشريعة، تظلّ محصورة ـ مثل العرف ـ بالجوانب التي لا تتطرّق إليها النصوص الشرعية الصريحة. فقد انتُقِدَ أبو يوسف، على سبيل المثال، عندما رأى جواز قطع الحشيش في الحرم الشريف إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وهذا رأي مخالفٌ للسنّة النبويّة، و في هذه الحالة لا يبدو ابن عابدين متفقاً مع أبي يوسف، وحجته في ذلك أن الرسول [ﷺ] استثنى من التحريم قطع نبات «الإذخر»[245]، فيُستنتَجُ أن التحريم ما زال سارياً وأن إجازته للضرورة مقبولة في ذلك النبات المحدّد. والأمر الذي هو أكثر أهمية أن الصعوبة التي تنجم عن تحريم قطع الحشيش تتضاءل أمام إجبار مجتمعٍ على تغيير عاداته وأعرافه. ويورد ابن عابدين عدداً من الحالات التي خُفِّفَتْ فيها المشقّة باتِّباع قاعدة «الضرورة»، لكنه ينتهي إلى أن مشقّتها لا تُقارَن أبداً بالمشقة الناجمة عن فرض حكم شرعي يُناقِضُ الأعراف الاجتماعية السائدة.

ويسعى ابن عابدين، بعد ترسيخ «الضرورة»، إلى إدراجها في هرمية قواعد المذهب. وقد يكون بالاعتماد على ابن نجيم الذي قال إنّ عدداً غير قليلٍ من فقهاء الحنفيّة قد أفتوا على أساس العُرف الخاص، يجزم ابن عابدين بأن قَبول العُرف الخاص[246] أساساً لحكمٍ شرعيّ خاص قد أصبح من آراء المذهب على الرَّغْم من أنه رأيٌ ضعيف (قولٌ ضعيف). وتُتيح قاعدة الضرورة الآن جعل مثل هذا الرأي جائزاً[247]؛ لكنّ ذلك يشكل انحرافاً خطيراً عن الرأي السائد في المذهب، الذي ينهى بشدة عن العمل بالآراء الضعيفة لأنه يخالف، مع جملة أمور أُخرى، أسس الإجماع[248]. وأكثر من ذلك أنّ الآراء الضعيفة تُعَدّ، تأويليّاً، باطلةً لأنها تنتمي إلى فئة المنسوخات، ومعلومٌ أنّها استُبدِلَ بها رأيٌ صحيح أو راجح.

---

(245) نبات طيب الرائحة كان ينمو في محيط مكة ويستخدم عند قطعه في تزيين المنازل وفي المآتم. راجع ابن منظور، **لسان العرب**، IV، 302 ـ 303.

(246) من الجدير بالملاحظة أن ابن عابدين يؤكد أنه لكي يُعَدّ العُرف الخاص مصدراً شرعيّاً صحيحاً، لا بدّ أن يكون متغلغلاً على نحوٍ واسع في المجتمع الذي وجد فيه. راجع **نشر العرف**، 134.

(247) المرجع السابق، 125: «القول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة».

(248) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 10 ـ 11، 48.

لكنّ الشافعيين المتأخّرين اتخذوا موقفاً أقلّ تشدّداً من الحنفيين، ولذلك يلجأ ابن عابدين إليهم في بحثه عن مخرجٍ من حيرته. فالمفتي المشهور تقيّ الدين السّبكي[249] يبيّن في إحدى فتاواه في «الوقف» أنه يمكن الأخذ بالرأي الضعيف إذا كان محصوراً بالشخص والقضية المعنيّة، وإذا لم يتعدَّ إلى قضايا أُخرى في المحاكم أو في الإفتاء[250]. لكن ابن عابدين يجد بوضوح أن الاستعانة بعلماء الشافعية غير كافٍ، ولكي يُقَوّي رأي السّبكي يحيل القارئ على كتاب المرغيناني **مختارات النّوازل**[251]، وهو كتابٌ معروفٌ رجع إليه شرّاح كتابه **الهداية** كثيراً في كتابة شروحهم. فالمرغيناني يرى رأياً مفاده أن دم الجرح لا يبطل الوضوء، وهو رأيٌ يُقِرُّ ابن عابدين بأنه لا يقتصر على كونه غير مسبوقٍ فحَسْب، بل هو من الآراء التي أخفقت في كسب أيّ تأييد بين الحنفية في زمان المرغيناني أو بعده. وعلى الرَّغم من أن المرغيناني أقرّ بشذوذ الرأي، عُدَّ حنفيّاً لامعاً ومن أعظم أصحاب التخريج المشهورين في المذهب[252]. لذلك، يرى ابن عابدين أنّه لا بدّ أن يُعَدّ رأيه صحيحاً، وأن الأخذ برأيٍ ضعيف يجب أن يكون مسموحاً به بقَدْرٍ محدود عندما تقتضي الضرورة[253]. أمّا لماذا بقَدْرٍ محدود، فذلك لأنه لضعفه لا يمكن عَدّه عامّاً من حيث إنّ العُرف الخاص يُنتج حكماً شرعيّاً خاصّاً لا يمكن تطبيقه إلاّ على مدينة أو بلدة أو قرية يسود فيها ذلك العُرف.

ويجب ملاحظة أنّ استنتاج ابن عابدين يستلزم قفزةً أساسية لم يعالجها ولم يُسوِّغها. فالتطبيق المحدود الذي أجازته المذاهب الأربعة مبدأ يقتصر تقليديّاً على الشخص الذي يمارس التعليل الشرعي «المجتهد» ويُعَبَّر عن ذلك بعبارة (في حق نفسه). فعلى سبيل المثال يجوز للمجتهد المبتدع العمل بأقواله الشرعية الخاصة

(249) بشأن السيرة الذاتية، راجع السبكي، **الطبقات**، VI، 146 ـ 227.

(250) يبدو أن ابن عابدين يشير إلى فتاوى السبكي، II، 10 وما يليها؛ **وشرح المنظومة**، 49: «يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه، لا في الفتوى والحكم».

(251) بروكلمان، التاريخ، I، 378 (469)؛ والمرغيناني، **الهداية**، I، 3 ـ 9.

(252) ابن عابدين، **شرح المنظومة**، 49 ـ 50.

(253) المرجع نفسه، 50.

في خاصّة نفسه (في حق نفسه) ولكنه يُمنَعُ من الإفتاء لباقي المسلمين[254]. ويبدو أنّ السّبكي نفسه قد كانت له مثل تلك القفزة بتجويزه تطبيق هذا المبدإ على الوقف، أما ابن عابدين فقد ذهب إلى مدى أبعد في فرض تطبيقه على سكان القرى والبلدات وحتى المدن. ومن المدهش تماماً ملاحظة أنه من غير المهمّ في المحصلة النهائية أن يعلّل ابن عابدين كل خطوةٍ يخطوها في بناء برهانه. فتماماً كما استخدم ابن عابدين قولَي السبكي والمرغيناني الشاذّين خدمةً لهدفه مباشرة من غير نقاش ضمن إستراتيجيته التعليلية، استُخدِمَ استنتاجه الخاص في تحقيق تقدّم أفضل لاحقاً. ويبدو أن المسألة المهمة في هذا السياق ـ أي مدى كون العُرف الخاص يمكن شرعاً أن ينتج حكماً خاصّاً ـ قد حُلَّتْ؛ ويتحمل ابن عابدين مسؤولية ذلك الحل أمام مُؤَيِّديه أو معارضيه.

إلى هنا، يبدو العُرف الخاص قادراً على إنتاج حكم خاص في المنطقة التي يسود فيها حتى إذا خالف النص الصريح[255]، في حين تظل العلاقة بين العُرف وظاهر الرواية المستمدة من النصوص بالتعليل الاستنباطي تحتاج إلى التوضيح. وربما كان هذا الموضوع الأهم في **نشر العرف** ومن الموضوعات المهمة في **شرح المنظومة**[256]. ويجزم ابن عابدين في هذين الكتابين بأن المجتهدين توصلوا إلى مثل هذه الآراء بناءً على عدد من الاعتبارات، ليس أدناها الأعراف الشائعة في زمان تشكل هذه الآراء. وإنّ الحاجة إلى مُراعاة العرف تفسر الاشتراط النظري الذي مفاده أنّ على المجتهد الإحاطة الدقيقة بالعادات والأعراف المنتشرة في المجتمع الذي يخدمه[257]. إن تعليل المجتهد والنتائج التي تَنجُمُ عنه تعكس تلاحُماً خاصاً بين الشرع والواقع، هذا الواقع الذي يحدده العرف جزئيّاً ـ إن لم نَقُل كليّاً ـ، فإذا اختلفت العادات بين زمن وآخر أو بين مكان وآخر فإنها ستقود المجتهد إلى

(254) ابن الصلاح، **أدب المفتي**، 107.

(255) على الرغم من التناقض في مصطلحات التخصيص. راجع المقطع الذي ينتهي بالإشارة إلى الحاشية 238، سابقاً.

(256) ابن عابدين، **نشر العرف**، 128 (l. 17)؛ وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 46 وما يليها.

(257) ابن عابدين، **نشر العرف**، 128 ـ 30.

استنباطات شرعية مختلفة باختلاف الزمان والمكان. ويرى ابن عابدين أن ذلك يكشف عن سبب انحراف المجتهدين المتأخِّرينَ (مشايخ المذهب) في عددٍ من المجالات عن الأحكام التي توصّل إليها مؤسسو المذهب، ويفترض أنّه لو واجه هؤلاء الأئمّة الأعراف نفسها لكانوا أفتوا بالأقوال نفسها التي أفتى بها نُظراؤُهم المتأخرون.

ويورد ابن عابدين هنا الكثير من الحالات التي خالف فيها مشايخ المذهب الأئمّة المؤسسين[258]، ومن أمثلة ذلك التنوّع المكاني والزماني في قانون «الوقف»، فقد كان وقف الأموال شائعاً في الأناضول على سبيل المثال مع أن المذهب قد استقر على عدم وقف الأملاك المنقولة[259]. أما «في منطقتنا»، بحَسَب ما يقول ابن عابدين، فلم تكن العادة كذلك البتّة. ومن أمثلة التغيّر الزماني قبول أن يَقِفَ الفلاح فأسه، على ما كان شائعاً في سوريا خلال المراحل السابقة وأصبح «لا يسمح به أحدٌ في زماننا»[260]. فتغير عادات المجتمع إذاً يستلزم تغيير الحكم، ولكن من المهم أن نلاحظ، كما لاحظ ابن عابدين، أن مثل هذا التغيير الفقهي لا ينشأ من تغيير الفقه بوصفه منهجاً برهانيّاً أو طريقةً منهجية للتشريع الفقهي، ولكنه تغيير يفرضه تغيّر الأزمان[261].

وترمي قائمة الحالات التي جمعها ابن عابدين إلى تبيان «أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلاّ يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه»[262]. وعلى الفقيه أن يتبع العُرف وإن خالَفَ ظاهر الرواية[263]. وهذه التعميمات تشمل كلاّ من العُرف العام والعُرف

---

(258) المرجع نفسه، 126 ـ 28.

(259) بشأن هذا العرف، راجع جي. إي. مانداڤي، «التكريس الربوي: الخلاف في الوقف النقدي في الإمبراطورية العثمانية»، **الصحيفة اليومية لدراسات الشرق الأوسط**، 10 (1979): 295 ـ 304.

(260) ابن عابدين، **حاشية**، IV، 364.

(261) ابن عابدين، **نشر العرف**، 126: «وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف (هو) اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان».

(262) المرجع نفسه، 131؛ **وشرح المنظومة**، 47.

(263) **نشر العرف**، 131 ـ 32، ووردت مرّةً ثانية في الصفحة 133.

الخاص، فإذا خالف العُرف الخاص النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر[264].

وبوصول ابن عابدين إلى هذه النتيجة من طريق ما عدَّه استقراءً للفقه، يتابع ليقول إن على المفتي أن يتعامل مع كلٍّ من العُرف العام والعُرف الخاص بالتساوي من حيث إنّهما ينسخان ظاهر الرواية، والفرق الوحيد بينهما هو أن العُرف العام ينتج حكماً شرعيّاً عامّاً في حين ينتج العُرف الخاص حكماً خاصّاً. ويمكن القول على نحوٍ آخر إنّ الحكم الشرعي المستخلص من عُرفٍ عام حكمٌ ملزمٌ للمسلمين في كل أراضي المسلمين، في حين يلزم العُرف الخاص البلدةَ أو القرية التي ينتشر فيها[265]. ويسعى ابن عابدين إلى تسويغ هذه الاستنتاجات والدفاع عنها بأيّة طريقة، فيورد هنا قولاً لأحمد الحموي في كتابه **حاشية على الأشباه** وهو شرحٌ لكتاب ابن نجيم، إذ يعلّق الحموي على قول ابن نجيم «الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص» بأنّ المرء يفهم منه أن «الحكم الخاص يثبت بالعُرف الخاص»[266]. ومن الواضح أن القول الأول لا يستلزم منطقياً ما يُسَوِّغ هذا الاستنتاج، لكن ابن عابدين يسلّم باستنتاج الحموي مباشرة دون تردّد.

إن القواعد التي تُسَوِّغ تقديم العُرف الخاص على النص المذهبي المنقول تُسَوِّغ أيضاً بالقوة نفسها حلول عُرف خاص محل عُرفٍ خاص باستمرار. فإذا استطاع عُرف خاص إبطال الآراء التي اتفق عليها أصحاب المذهب، فإن عُرفاً خاصّاً جديداً، يفوق العُرف الخاص القديم انتشاراً، يستطيع أن ينسخ كلاًّ من العُرف الخاص السابق وظاهر الرواية. يتضح ذلك من عبارة ابن عابدين التي تفيد أن العُرف الخاص الذي يُبطل العمل بالأقوال المنقولة يشمل العُرف الخاص القديم

(264) المرجع نفسه، 133.

(265) المرجع نفسه، 132: «فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط».

(266) أحمد الحموي، شرح الأشباه، طبع مع **الأشباه والنظائر** لابن نجيم، 137؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 132: «قال العلامة السيد أحمد الحموي . . . الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص، يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعُرف الخاص».

والجديد[267]. إن شرعية هذا التعديل المتواصل تكمن في اقتناع ابن عابدين العميق بأن الأئمّة المؤسسين كانوا سيتبنون الآراء الشرعية نفسها لو أنهم واجهوا الأعراف نفسها التي واجهها الفقهاء اللاّحقون[268]، وهو أحد متبنّيات ابن عابدين الأساسية، وقد أوشك أن يجعله قاعدةً شرعيّةً.

لقد أدّت مغامرة ابن عابدين التأويلية إلى صراعٍ بين إخلاصه لهرمية الآراء الحنفية المرجعية ومتطلّبات العُرف، لا في كونه مجموعة حالات شرعية منفردة فحَسْب، بل بوصفه مصدراً للتشريع أيضاً، وذلك أكثر أهمية. فقد استُوعِبَ العُرف بنجاح في الفقه بوصفه مجموعة لحالات فقهية فرديّة، وهي حقيقةٌ مُقَرٌّ بها كثيراً في مؤلّفات الفقهاء الأوائل وأصبحت نموذجاً في كتاب السرخسي **المبسوط**، كما رأينا سابقاً. ولكن عند محاولة ترقية العُرف إلى مصدر تشريعي، كما فعل ابن عابدين، تظهر صعوبة واضحة في مُواءمة هذا المصدر لا لظاهر الرواية فحَسْب، وإنما لمنهجيّة التشريع أيضاً التي يستند إليها كلٌّ من هرمية الآراء وتأييد أصول الفقه للفقه. ولأن ابن عابدين كان مخلصاً تماماً للقواعد التأويلية في المذهب الحنفي وداعيةً متحمّساً للعُرف مصدراً تشريعيّاً في الوقت نفسه، تصبح مهمته أشد صعوبة وتميزاً. وفي النهاية نجح ابن عابدين، عبر أدوات التعليل التي يستخدمها الفقيه المصنِّف، في بناء أُطروحة ترتقي بالعُرف إلى مصدرٍ تشريعيّ قادرٍ على وقف العمل بالمصادر الأُخرى ومنها القرآن والسنّة.

إن خطاب ابن عابدين في العُرف تنويري من عدّة منظورات ليس أدناها طريقة استحضار أقوال الأقلية الضعيفة في الموروث وجعلها توازي، عبر قاعدة «الضرورة»، الرأي المرجعي في المذهب الذي يمثّل الاتجاه السائد في الرأي والعمل الشرعيين. وقد أتى الزخم الأوّلي الذي دفع بموقف الأقلية من رأي أبي يوسف الذي أُغفِلَ عموماً أيام ابن نجيم، ثم انتعش رأي أبي يوسف بوساطة قاعدة

---

(267) شرح المنظومة، 45؛ وابن عابدين، **نشر العرف**، 133: «أما العُرف الخاص، إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر . . . وشمل العُرف الخاص القديم والحادث».

(268) ابن عابدين، **نشر العرف**، 128، 130: «لو كان أبو حنيفة رأى ما رأوا، لأفتى به» (130، 1، 15)؛ وابن عابدين، **شرح المنظومة**، 14.

«الضرورة»، تلك الأداة التي لا بدّ منها عندما تبدو آفاق النجاح مسدودة أمام المغامرات التأويلية. كما استتبعت تأويلات ابن عابدين استخدام آراءٍ ثانوية أُخرى مثل آراء السبكي والمرغيناني. وفي عملية التأويل هذه، التي قلبت سلّم حجّية الآراء رأساً على عقب، يجب ألا نبخس كفاية ابن عابدين قدرها، بوصفه مجادلاً عنيداً ومصنّفاً وكاتب نصوص بارعاً، مع اعترافنا بأن تأويلاته تضمّنت بعض الهفوات في الجدل المنطقي، وهي هفوات كانت بلا شكّ نتيجةً للتوترات الملازمة لمغامرة ابن عابدين التأويلية المتطلّبة، أكثر مما هي انعكاس لعدم كفايته في التعليل الاجتهادي.

كذلك يُعَدّ خطاب ابن عابدين تنويريّاً من حيث تعقّده وتعدّد مستويات نسيجه التأويلي، وتلك ميزة ظاهرة في عمل الفقيه المصنّف. ولأن خطاب ابن عابدين اشتغل ضمن سياق مرجعية المذهب، ساد فهم دائم الحضور للتراث الفقهيّ الذي كان عليه أن يعمل ضمنه دون أن يقدر على تخطّي حدوده. لكن هذا الموروث لم يكن البتّة شديد القسر والتقييد، بل على العكس من ذلك قدّم مستويات متعدّدة من إنشاء الخطاب: زمنيّاً في قرون التطور الفقهي، وجغرافيّاً في مناطق نائيةٍ انتشر فيها المذهب الحنفي وبقية المذاهب الأُخرى. ويقدّم هذا التنوّع الغنيّ إلى الفقيه المصنّف قدراً كبيراً من الحرية في استيعاب الآراء أو استبعادها حسب مشيئته. فقد كان يورد آراء الأسلاف القريبين أو البعيدين بانتقائية ويجمع بينها للمقارنة. وكانت تمثّل الوزن المهيمن للموروث والوسائل التي من الممكن بها معالجة الموروث نفسه. ويربط الفقيه المصنّف، المتمكّن، بين المقتطفات المنتقاة التي تشكل لبنات خطابه بالإقحام والتوليد والتدخل والحجج المعاكسة والمواءمات. وعلى الرَّغم من أن حضور الفقيه المحنّك في النص الذي ينتجه يبدو، في كثير من الأحيان، في حدّه الأدنى، كان هو الذي يقرّر كيفية استخدام الموروث ومرجعيته وصياغتهما وإعادة إنتاجهما. فمن السّمات الظاهرة للخطاب الفقهي للفقيه المصنّف أنه (الخطاب) قادر على إعادة إنتاج هذا الموروث المتنوّع والمتعدّد المستويات بعددٍ لا يحصى من الطرائق. إن احتمالات التأويل تبدو مدهشة.

IX

يدفعنا بحثنا إلى استنتاج أنّ المفتي والفقيه المصنِّف هما اللذان استجابا للحاجة إلى التجديد الفقهي بتوضيح مظاهر الممارسة الفقهية العامة التي كان التجديد متضمّناً فيها وبصياغتها وتقنينها. وقد يُسهم القضاة بوصفهم جماعة ممارسةً للفقه في تطبيق الآراء الجديدة أو الضعيفة التي تُخالف أقوال المذهب المعتَمَدَة المتفق عليها. وبافتراض أن هذا الإسهام كان شائعاً في كلّ المذاهب، فقد كان مجرّد شرط لازم ـ لكنه غير كافٍ أبداً ـ للتجديد. كما أن مشاركة القاضي، حيثما وجدت، لم تكن في مُجمل عملية التجديد إلا في مرحلةٍ جنينيةٍ لا تستطيع في ذاتها وبذاتها أن ترتقي لتبلغ التجديد. لأنه من أجل إحداث تجديدٍ فقهي يمثّل الامتداد الكامل لعملية التجديد هذه، على نحوٍ رسميٍّ ومعتَمَد المرجعية، ظهرت الحاجة إلى تدخّل عنصرينِ آخرينِ، أي المفتي والفقيه المصنِّف.

وقد لاحظنا في الفصل السابق أن أقوال المذهب كانت لها مكانتها الحجّية المرجعية لأنها كانت تستخدم معيارياً أساساً للفتاوى. ومن ثَمَّ، كانت الفتوى ذات ارتباط وثيق عام وشامل تقريباً بنطاق المذهب، خلافاً لحكم القاضي الذي يقتصر على القضية التي بين يديه. وبهذه الميزة اكتسبت الفتوى هذه المقدرة على صياغة التجديد الفقهي وإكسابه المشروعيّة في المحصلة النهائية. ففتوى ابن رشد في جريمة القتل في قرطبة تشكل مثالاً جذرياً إلى حدٍ ما لتجديد أُدخِلَ به رأي جديد كلياً إلى الأحكام الفقهيّة المالكية. ولكن تلك الفتوى كانت أيضاً مفيدة للتجديد الفقهي بطرائق أقل جذرية؛ ففي صيغتها الأوّلية ـ أي قبل أن تستوعب في مؤلّفات الفروع ـ كانت هذه الفتوى معتَمَدة المرجعية، وتلك حقيقة تشهد عليها أمهات كتب الفتاوى التي لم تؤثّر فيها تدخّلات الفقيه المصنِّف من حيث هو فقيه مصنِّف. وقد رأينا أنّ هذه الكتب كانت تشغل مكانةً مركزيةً ضمن جملة المبادئ المرجعية للمذهب .صحيحٌ أنها كانت في المرتبة الثانية بالقياس إلى كثيرٍ من آراء الأئمّة الأوائل من حيث الموقع الرسمي، إلا أنها كانت مع ذلك مرجعية في حيز الممارسة الفعلية. والواقع أنّ الاستبدال، الدائم والمستمر، لهذه الكتب المرجعية يعكس سلاسة المبدأ وقدرة الشريعة على التكيّف. وهذا لا يفسّر الجوهرية

التراكمية لآراء المذهب للفقهاء المتأخرين فحَسْب، بل يفسّر أيضاً الأهمية الزمنية للاقتباسات المرجعية: فكلّما كان الفقيه حديثاً كانت مرجعيته أحدث عموماً واعتماده أقل على الآراء الأُولى.

إن الصفة المرجعية للفتوى بوصفها حكماً شرعيّاً شاملاً وانعكاساً للممارسة الفقهية المشرعة جعلتها الهدف الرئيس للفقيه المصنِّف. فقد كانت صياغة التجديد الفقهي وإكسابه المشروعيّة جزءاً مهمّاً من عمل المفتي، لكن الفقيه المصنِّف كان المسؤول الرئيس الذي يضع الختم النهائي على الفتاوى عبر استيعابها في كتب الفروع في المذهب. ويمثّل هذا الاستيعاب المرحلة النهائية في تشريعها، لا بوصفها آراءً حصريةً للمذهب، بل بوصفها جزءاً من تشريعات المذهب. وعلينا ألا نتوقع حالةً يحكم فيها رأي وحيد حصريّ للمذهب في قضية شرعية محدّدة، فذلك أمر نادر بل نادر جداً.

وهنا بالضبط، في سياق تعدّد الأقوال في كلّ قضية، كان الفقيه المصنِّف أكثر إبداعاً في تكييف التجديد الفقهي، وربما يشكّل خطاب ابن عابدين في العُرف أبلغ مثالٍ لذلك. فالمستويات المتعدّدة التي توافرت له في الخطاب، والتي كان يشعر بحرية الاعتماد عليها، مكّنته في الواقع من قلب هرميّة المصادر المرجعية الفقهية رأساً على عقب؛ وكان لا بدّ للعرف في النهاية أن يتجاوز القول المعتَمَد للمذهب. ومن المدهش أن ابن عابدين توصّل إلى ذلك في الوقت الذي بقي فيه داخل نطاق الحدود التأويلية التقليدية للأصول الحنفية ـ وتلك شهادةٌ للفقيه المسلم ولقدرته على التحرّك بحرية في ما يبدو ظاهرياً موروثاً مقيّداً. إن قدرة المفتي والفقيه المصنِّف على صياغة التجديد الفقهي وإكسابه مشروعيته ووضعه في النهاية موضع التنفيذ لم تكن صفة عرضية ذاتية الغرض، بل كانت مَعْلماً بنيويّاً اندرج في قلب المنظومة بالذات، أي ضمن الشريعة الإسلامية.

خلاصة ونتائج

شُكِّلت المذاهب الفقهية في نحو منتصف القرن الرابع/العاشر من طريق بناء وِجهةٍ فقهية ممثّلة بسلطة الإمام المؤسس الذي يدعى المجتـهد «المطلق». وقد جاء الخطاب والتفسيرات الفقهية نتيجة لهذه السلطة التأسيسيّة التي بُنيت لإرساء مجموعة من القواعد النظرية الرامية إلى التعريف بالمذهب، لا بوصفها كينونةً ذاتية لعضويةٍ مهنية، بل بوصفها مذهباً تأويليّاً أساساً، ينبغي دراسته والتضلُّع منه، وفوق ذلك كله، الدفاع عنه وتطبيقه. ومن ثَمَّ، كان لا بدّ من تعزيز السلطة الفقهية عبر المراحل المتعاقبة للتاريخ الفقهي، بحيث تمرِّر كلّ مرحلة تراثَها المرجعي إلى المرحلة اللاحقة. ولكن انتقال السلطة عبر تصنيفات الطبقات الفقهية فرض قيوداً تدريجية، ولم يكن انعكاساً لصرامة متنامية على مستوى الفقه، وإنما كان تطوّراً أكثر تحديداً، نسبيّاً، في بنية أصول الفقه. فإدراك التراتبية الهرمية، المشتمِل على الإمكانات التأويلية المقيَّدة على نحو متزايد، من زاوية التطور التاريخي، كان ثمرة الاستقرار والحتمية ولم يكن نتاجاً للعجز أو التقليد الأعمى. كما أن السِّمة المميّزة للبراعة الفقهية لا تكمن في التجديد، بل تكمن في القدرة على تحديد المذهب الفقهي المعتَمَد. فهذا الإدراك للمقدرة الفقهية على تسويغ التقليد والحثّ عليه، ومن ثَمَّ الثبات والمحتومية والقابلية للتنبؤ، نُسب منطقيّاً إلى المراتب الدنيا في الهرم الفقهي، لا بسبب قلة الحاجة إلى القدرات الفكرية للفقيه، وإنما لأن تسويغ التقليد كان نشاطاً موسوماً بالإصرار على السلطة المعرفية للماضي، القريب والبعيد على حدٍّ سواء. وما دام الفقيه، بإقرار الجميع، قد استطاع أن يؤدّي وظيفته ضمن

مستوى أو مستويينِ من الهرم الفقهي، فمن غير الممكن تصديق أنّ فقيهاً ما قادراً على الاجتهاد يمكن أن يكون غير قادر على التقليد. وعلى الرَّغم من أن قلب هذه العملية التطوّرية لا يتجلّى بسهولة، يسمح علم الطبقات، مع ذلك، بجمع عدد من الوظائف الفقهية في عمل واحدٍ، بحيث تمثّل كلّ وظيفة مستوى مختلفاً من النشاط التأويلي.

ولكن في حين قبلنا هيكليّة السلطة على أنها توصيف دقيق قدمته الطبقات الفقهية، رفضنا الإقرار بتاريخيتها. وهذا يُظهِر أن عملية بناء المرجعية أصبحت مُعارضةً لإعادة البناء المعمَّق للتاريخ. ولكن هذا التعارض نفسه يحذّرنا على نحو أكثر سهولة من الطبيعة الخاصة للمرجعية والحدود التي يرغب الفقهاء في بلوغها كي يحقّقوا هذه الغاية. فالإهمال الواضح لما في أعناق الأئمة من دَين لأسلافهم من جهة، وما نسب إليهم من أقوال وآراء صيغت على يد خالِفيهم من جهة أُخرى، كانا الطريقتين الوحيدتين، من بين عدّة طرائق، اللتين مكَّنتا الأئمة المؤسسين من التكيف وإحراز الأهداف تأييداً لمذاهبهم الخاصة. إن فصلهم عن أسلافهم وخالفيهم كان عملاً معرفيّاً، صُنِّفوا من خلاله ضمن الطبقة «العليا من الفقهاء»، إن جاز التعبير، الذين، وهذا هو المهم، تعرَّضوا على نحوٍ مباشر وفردي للنصوص المنزلة، ومن خلال إبداعهم التفسيري الخاص بنوا منظومة من الأحكام. إن هذه المرجعية بالذات، وهي معرفية أساساً، كانت هدف البناء[1]. ومن ثَمَّ لم تكن المذاهب لتستطيع أن تتخذ الشكل والمضمون اللذين أحرزتهما لو لم تبدأ بتحريك عملية نُمِّيَتْ من طريقها مرجعية الأئمة على نحوٍ تدريجي وشاق فعلاً.

إن أبحاثنا في نشاطات «أصحاب الوجوه أو المخرِّجينَ» أكدت أيضاً أهميتهم بوصفهم عنصراً أساسيّاً في ظهور المذاهب وتشكّلها النهائي. فالتفقه الحديث ليس

---

(1) على الرغم من أنه من المرجح إلى حد كبير أن مرجعيتهم الدينية والأخلاقية (المميّزة ولكن من نمط ثانوي) خضعت هي أيضاً لعمليات بناء وتطوير مماثلة. إن تنوع المناقب يقدم مادة غنية لدى تعقب سير هذه العمليات. راجع الفصل الثاني، الحاشية 1 فيما سلف.

(2) راجع، على سبيل المثال، الفصل الأول، الحاشية 19، سابقاً.

بوسعه إساءة فهم[2] أهمية مشاركتهم ولا الاستخفاف بها. إذ لم تقتصر مشاركتهم على النشاطات المهمّة المتعلّقة ببناء مرجعية الأئمة، ولكن شاركوا أيضاً في الإعانة على تطوير مناهج البحث التأويلية التي جاءت لكي تميّز كلّ مذهب بوصفه كياناً شرعياً مستقلاً ومميّزاً. ومن ثَمَّ فإن إحدى مهمّات الفقه الحديث يجب أن تتمثّل في التفحّص الدقيق والمفصّل لجهودهم، لا بوصفهم مشاركين في عملية بناء المرجعية فحَسْب، بل أيضاً بوصفهم بناة لمجموعة «أصول المذاهب»[3]. فالإنجازات الفقهية لبعض أولئك الذين عملوا خارج حدود تأويل ما شكّل فيما بعد بنية مذهبية، لا تقل أهمية عن ذلك، لأن تلك الإنجازات تحديداً هي التي تُظهِر لنا كيفيّة ظهور هذه المذاهب بهذه الطريقة وسببه، والتعقيدات التي استغرقتها هذه العملية.

ومن أجل توضيح سبب استطاعة المذاهب الأربعة أن تبقى، بل أن تزدهر، من الضروري لنا أن نسبر غور السؤال الآتي: لماذا لم يخفق هؤلاء «المخرّجون» في تشكيل مذاهبهم الخاصة (وهي عملية يبدو فيها أنه حتى المؤسسون المفترضون للمذاهب أوشكوا ألاّ يكون لهم أي دور) بل أصبحوا هم أيضاً حالياً أهدافاً للعملية المألوفة: بناء المرجعية. لأن الظاهرة الأخيرة هي التي تحدّد في النهاية أنّ بعض الفقهاء، لا غيرهم، هم الذين يندرجون في التاريخ بوصفهم منشئين لتقاليد معيّنة وواضحة على صعيد المنهجية والممارسة الفقهيتين.

ومن المؤكّد أن نجاح عملية بناء المرجعية هو الذي شوّه، على المستوى التاريخي، الحقيقة الفقهية التي عمل من خلالها عشرات ممن يدعون «المجتهدين» الأساسيين والمنتسبين. إن الحاجة إلى إضفاء المرجعية على من يُدعون المؤسِّسينَ كانت منسجمة فقط مع الحاجة إلى عدم تأكيد الدَّين الذي عليهم (على نحوٍ مباشر أو غير مباشر) إزاء المجتهدين الذين سبقوهم. وقد شكّلت هذه المصادرة الفكرية

---

(3) من المرشحين الأوائل الذين يلفتون الانتباه فقهيّاً: المُزني، ومحمد بن شجاع الثلجي، وابن عبد الحكم المصري، وابن القاسم، وحرملة، وابن سريج، والقفال الشاشي الكبير، و«المحمدون الأربعة»، (والطبري وابن المنذر النيسابوري بوجه خاص)، والخرقي، وأبو بكر القفّال المروزي، وأبو حامد الإسفراييني.

والفقهية والتفسيرية عنصراً واحداً فقط في عملية تشكيل المذهب؛ لأن هدف بناء سلطة الأئمّة بحد ذاته كان، في النهاية، وسيلة واحدة أو أداة لبناء المذهب بشكله القائم.

ولم تكن عملية المصادرة التفسيرية نفسها سوى إحدى نتائج الحاجة إلى تقييد التعددية السائدة للرأي الفقهي التي نشأت خلال القرن الثاني/الثامن ومعظم القرن الثالث/التاسع، مع أن انتشار الرأي (المستقل) قد استمر أكثر من قرن تقريباً بعد ذلك الحين. وإن تضييق الإمكانات الفقهية كان بلا شكّ إحدى (وظائف) النزعة إلى زيادة مستوى المحتومية للأقوال الفقهية النظرية، وهي حقيقة تمثّلت من خلال البحث، الذي لقي استحساناً شديداً لدى الفقهاء، عن الآراء التي ذُهبِ إلى أنها قد حققت حالة اجتهادية في المذاهب. وكان نشوء هيئة مرجعية للأقوال الفقهية بمنزلة ظاهرة لما بعد التكوين أو، في الحد الأدنى، دليل تطوّر المذاهب إلى كيانات فقهية. فالإقرار بأن رأياً ما مُعتمدٌ أصبح يعني أنه رأي مهيمن على الآراء الأُخرى التي تحكم القضية المتناوَلة نفسها. وإن إقراراً كهذا يعني وجود مقياس معياري يُمَيَّز به المرجعي ممّا هو أقلّ مرجعية. وهنا تكمن بالضبط أهمية المذهب بوصفه كياناً فقهياً.

وإن التخلّي المتزايد عن التعددية الواسعة الانتشار وتفضيل البحث عن الآراء المعتَمَدَة يعادل الانتقال مما يدعى مرحلة الاجتهاد إلى تلك التي تدعى مرحلة التقليد. ويجب تأكيد أن التقليد لا يمثّل الانقياد المسلِّم للأقوال السابقة، لأن هذا النشاط، وهو نشاط فقهي من الطراز الأول، كما رأينا في الفصل الرابع، اتّخذَ أساليب معقّدة جداً من المحاكمة الفقهية والبلاغة الخطابية[4]. وزيادةً على ذلك، لم يكن التقليد، بذاته ولذاته، ظاهرة عرضية، وهذه مسألة أساسية كما أفترض. بل كان التقليد دليلاً على ظهور المذاهب بوصفها كيانات مرجعية؛ أي إنّها مقاصد

(4) بالمعنى الواسع للكلمة، ثمة تعريف وتحليل واضحان قدّمهما Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca in *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969) خائيم بيرلمان و ل. أولبريخت ـ تيتكا في **البلاغة الجديدة: رسالة في الحِجاج** (نوتردام، 1969).

المرجعية المؤسَّسة. وقد كان تعبيراً عن الآليات المعقّدة التي سيطرت لاحقاً على المذهب، بوصفه كياناً فقهيّاً وموضوعاً خاضعاً للالتزام التفسيري في آنٍ معاً.

واشتمل جزء من العمل التجاوزي للتقليد أيضاً على منظومة معقّدة من المصطلحات الإجرائية والرامية، زيادةً على أشياء أُخرى، إلى تقليل التعدّدية في الأقوال الفقهيّة، من خلال النقاش المؤيِّد لتلك الأقوال التي عُدَّت ذات هيمنة مرجعية. وما شكَّل قوة مرجعية لرأي ما كان بلا شكّ مثار جدل. ولكن هناك اعتبارين يحظيان بالأولوية: أولهما الصياغة اللفظية والقدرة على الإقناع التي تختزنها الحجج والبراهين المؤيِّدة للرأي، وثانيهما درجة نجاح الرأي في جذب جماعة الفقهاء. ومن حيث الجوهر، ليس هذان الاعتباران منفصلين، كما أنهما ليسا بمعزل عن اعتبارات أُخرى. ويجب تأكيد أن القَبول الواسع الانتشار لا يشير مداورةً إلى أيّ مبدإٍ ديمقراطي، لأن القضية، في التحليل النهائي، كانت قضية معرفية. إذ كانت الصياغة اللفظية لرأي ما وقدرته على الإقناع تخضعان لاختبار الإجماع، على الرَّغم من أن مرجعية الإجماع لم تُعتمَد عمليّاً على نحوٍ صريح في سياق المصطلحات الإجرائية. ويبقى الانطباع الضمني بشأن وجود هذه المرجعية قائماً على نحوٍ دائم. وهكذا يتّحد كلا الاعتبارين في معيار واحد أكبر وأشمل.

ومن ناحية ثانية، يمكن إدراج اعتبار ثالث ضمن هذا المعيار الأعم والأشمل، وهو درجة تطبيق الرأي في مجال الممارسة الفقهية. ومرة ثانية تُعَدّ هذه الدرجة في التطبيق قضية معرفية، ويقصَد هنا أنها ذات أبعاد عدة لا تستبعد، على سبيل المثال، الضرورة المحضة، بوصفها أساساً للتطبيق السائد ومن ثَمَّ إظهار الرأي على أنه يحظى بمرجعية أعلى.

بناء على ما ذكر، وظِّفَت المصطلحات الإجرائية لخدمة التقليد ـ أو انسجاماً مع المعاني ذات المستويات المتعدّدة ـ بالمعنى المشار إليه سابقاً. كما أنها قلَّصت التعددية الفقهية وزادت التحديد وقابلية التوقّع، وأَهَمُّ من ذلك كله أنّها عزّزت التقليد الفقهيّ والثبات المذهبي الشامل. وإن المصطلحات الإجرائية، التي انتشرت في ما بعد المرحلة التأسيسية، تغلغلت في الخطاب الفقهي وأصبحت سِمةً أساسية في المنظومة. وبسبب تنوّع الإيحاءات الاصطلاحيّة لهذه المصطلحات، لا يمكن

أيِّ دارس لكتب الفقه أن يفسر هذه المصطلحات على نحوٍ غير نقديٍّ. وبحَسَب قواعد البحث الحديث وأسس المنهجية المعاصرة، تشكّل المصطلحات الإجرائية، بلا أيّة مبالغة، أحد مفاتيح حل التعقيدات التي تكاد تسيطر على التاريخ المذهبي للشريعة الإسلامية.

وقد يبدو غريباً أن تكون المصطلحات الإجرائية قد جاءت لتخدم التقليد، وأن تكون في الوقت نفسه أداةً لتجديد الفقه. ويمكن القول، بمعنى آخر، إن المصطلحات، بوصفها إحدى طرائق عمل التقليد، قد كانت أيضاً أداةً لإضفاء الصفة الشرعية والرسمية على التطوّرات الجديدة في الشريعة. وهذا يفترض منطقيّاً ما قد يبدو أمراً مستغرباً، وفاعلاً مع ذلك، وهو أن التقليد بحدّ ذاته يتضمّن إمكان استيعاب التجديد الفقهيّ. ولكن يجب ألا نلزم أنفسنا التوصّل إلى نتائج منطقية، لأن الدلائل في مراجعنا تؤكد ذلك على نحو مسهب. فمن خلال الخطاب المستفيض والشامل للمصطلحات المترابطة، ومن ثَمَّ، إعلان مرجعية آراء معيّنة، يُنْجَز التجديد الفقهيّ حَسَب الحاجة. لذا لن يكون مستغرباً أن يعمل التقليد بوصفه أداة للتجديد الفقهي تماماً كما يفعل الاجتهاد، إن لم نقل أكثر. وذلك لأن الاجتهاد يعني إدخال آراء جديدة تفتقر غالباً إلى علاقة التعايش الحميمة مع التقاليد السائدة. ولكن من خلال المصطلحات الإجرائية، ومن ثَمَّ من خلال التقليد، تحصل الآراء المعروفة التي عُدَّت سابقاً ضعيفة، أو أقل مرجعية، على فرصة أفضل للوصول إلى مكانة مرجعية وتتقدم لمواقع أفضل في السلسلة الهرمية لآراء المذهب.

إن المصطلحات الإجرائية والخطاب المستفيض الذي يغلفها تستلزم استنتاجاً آخر مفاده أنه إذا كانت هذه المصطلحات جزءاً أساسيّاً من الشريعة الإسلامية ومفاعيلها، فإن آليات استيعاب التجديد الفقهيّ هي إحدى الميزات البِنيوية لهذه الشريعة. أي إن التجديد الفقهيّ لم يحدث بطريقة عرضية فحَسْب، بل أُدرج في صيرورة بناء الشريعة نفسها أيضاً. ولكونه ميزة بنيوية، أنجزه الفقهاء في سياق عملهم. وكلّ ما سبق يدحض الفكرة التي أثارت جدلاً كثيراً ومفادها أن إمكان التجديد في الشريعة الإسلامية محض خيال. فما كان لأي فقيه في العصور الوسطى أن يقلق بشأن الفصل في قضية ما على نحوٍ قد يَعُدّهُ أسلافه رأياً ضعيفاً، بل يوصي برأيه على أنه المرجع الأهم في مذهبه.

ومن النتائج التي نضجت في سياق هذه الدراسة، هي أن اشتراطات النَّمذجة البنيوية للتجديد الفقهيّ يضعها كلٌّ من المفتي والفقيه المصنِّف معاً. إذ إنّ معايرة التجديد الفقهيّ جزء من صلاحيات هذين المنصبين، وتكون هذه المعايرة في سياق التفصيل الإيضاحي وإضفاء الشرعية على الممارسات الفقهية العامة التي تضمّنت التجديد بوصفه جزءاً عضوياً فيها. ومن خلال فتوى المفتي تنشأ العلاقة الخطابيّة بين وقائع الممارسة الشرعية والمذهب الفقهي. فمن طبيعة عمل المفتي أن يبتكر قواعد فقهية قابلة للتطبيق العام، فآراؤه مَعْنية بتقديم تشريع ملائم يجري توثيقه في المؤلَّفات الفقهية بنوعيها الجامع للفتاوى أو النصوص الشارحة. ويضم الأخير، زيادةً على الفتاوى، كلاًّ من المذهب المرجعي التقليدي والأعراف السائدة في حينه. ويحظى كلا النوعين من النصوص، كما بيّنا آنفاً، بمكانة مذهبية مرجعية في المذاهب.

وحظيت النصوص التي وضعها المفتي والفقيه المصنِّف بمرجعية عالية، فمنها كان الفقهاء المعاصرون واللاحقون بكلّ مراتبهم، كُتّاباً عُدولاً كانوا أو قضاة أو مُفتينَ أو فقهاء مصنِّفين، يستمدون أحكاماً معيارية تُعَدّ بمنزلة مذهب نموذجي. وهكذا لم يكن دور هذه النصوص مقصوراً على إدامة التقليد الفقهيّ، بل كانت تستخدم أيضاً وسيلة لإضفاء الطابع الشرعي والرسمي على التجديد الفقهيّ في الآن نفسه. إن عملية الاستبدال المستمرة للحالات والآراء التي نلحظها في المؤلَّفات الفقهية والشروح المتعاقبة تعكس مرونة المذهب وقابليته الواضحة للتكيّف. وما من شك في أن الأحكام الفقهية للشرع قد استمرت، ولكن عمليات النسخ المتكرّرة للقضايا كانت في تدفّق مطّرد. وهذه الظاهرة تعكس هي أيضاً العلاقة التصاعدية للمذهب بفقهاء لاحقين، زيادةً على أهمية الالتجاء إلى المرجعية المتعاظمة زمنيّاً. وبقَدْر ما تكون مرجعيات الفقيه المعاصر أكثر راهنية، يكون استخدامه للمذاهب القُدْمى أقل. لكن هذا لا يعني بأيّ حال أن المذاهب القُدمى زمنياً، ولا سيّما المذاهب التأسيسيّة، قد اضمحلت، بل ما زالت تُعَدّ الاحتياطي الدائم للأحكام الفقهية، ولكن بدرجة أقل مما تؤدّيه من دور محوري في المرجعية المذهبية وفي كونها نماذج أصلية للمداولات التفسيرية القائمة على قواعد أنتجت هذه الأحكام.

وإذا عُدَّ دور المفتي مركزيّاً في إحداث التجديد الفقهيّ، فإن دور الفقيه المصنِّف ذو أهمية خاصة في تمْييز الفتاوى التي ينبغي تضمينها في نصوصه من

تلك التي لا ينبغي تدوينها. وهذا التصنيف الرسمي يشكّل من جهة وسيلة لتدقيق درجة إسهام المفتي في النص الشرعي، ومن جهة أُخرى يُقِرّ الفتاوى المدمجة، بغض النظر عن كون الرأي المقدم فيها قد نال موافقة الفقيه المصنِّف أو لا. ولكن العلاقة بين المفتي والفقيه المصنِّف علاقة جدلية إذ إنّ الفتاوى المندمجة في نص الفقيه المصنِّف نفسها تضفي المرجعية على الأحكام الجزئية للفقه المعنية بتقديم التفسير في المقام الأول. ومن الجدير بالملاحظة أن الفقيه المصنِّف لم يكن خاضعاً لسيطرة المراكز والوظائف الفقهية الأُخرى، وهو ما لا يجعله «مشرِّعاً» بالضرورة ـ كما هو حال المفتي، وإنما مُسْبِغ الصفة الشرعية والرسمية على المذهب والتجديد الفقهيّين. وإن التميُّز المعرفي للفقيه المصنِّف تعزّزه بصورة أكبر هيمنته المرجعية التي تتجلّى في دقّة انتقائه للنصوص التي يستشهد بها، وجمعه لأقوال علماء مختلفين، وإنتاجه لآراء وآراء مضادة من خلال استفساراته الذكيّة فضلاً عن صفاته. وهكذا يتمكن الفقيه المصنِّف من تقديم حجج جديدة تستند إلى مواد قديمة دون أن يتجاوز حدود أقوال مذهبه.

مع ذلك، لا يعني هذا أنّ قرار الفقيه المصنِّف يضع الختم النهائي على المذاهب المرجعية، لأن المنظومة، كما ذكرنا، كانت تعدّدية بكلّ معنى الكلمة. ولدى كلٍّ من الفقهاء والمفتين والفقهاء المصنِّفين أنفسهم عدد كبير من الآراء تحت أيديهم. كما أن إضفاء الشرعية من الفقيه المصنِّف لم يكن يقرِّر أحكاماً مرجعية مبرمة، ولكنّه كان يُعينُ على زيادة الدرجة القطعية في مجموعة الأحكام على اختلافها. وإن تحقيق هذا في نظام كان وما زال تعدديّاً على نطاق واسع، لم يشكّل حالةً نادرة.

وفي نهاية المطاف نقول إن حل الإشكالية الناجمة عن تعددية الآراء في المرحلة التأسيسية وما بعدها أصبح في حد ذاته خلاصاً للنظام الفقهيّ خلال المراحل اللاّحقة لتطوّرها. وما كان للتجديد الفقهيّ وقابليته للتكيّف أن يَغْدُوا مُمكنينِ لولا هذه التعدّدية. ولا يبدو أنّ القول المأثور: «الخلافُ رحمةٌ» كلامٌ فارغٌ، لأن التمحيص النقدي لأهمّيّته الفقهية يثبت أنه كلام جدّ صحيح وواقعي.

المراجع(*)

مصادر رئيسة

العبادي، أبو عاصم محمد بن أحمد. **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق، غوستا فيتستام (ليدن: E.J Brill، 1964).

العبادي، أحمد بن قاسم، **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع**، 4 مجلدات (القاهرة: بدون ذكر اسم الناشر) (1872/1289).

ـــــ. **شرح على شرح المحلّي على الورقات**، مطبوع على هوامش عمل الشوكاني، إرشاد الفحول.

عبد الباقي، فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى** (القاهرة: مطبعة الوفاء، (1938/1357).

ـــــ. **كتاب الخراج** (بيروت والقاهرة: دار الشروق، (1985/1405).

أحمد نجاري، عبد النبي بن عبد الرسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء**، 4 مجلدات (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975).

العلائي، راجع الحصكفي، علاء الدين محمد علي.

العلائي، خليل بن كيكلدي صلاح الدين. **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، تحقيق

(*) في ترتيب المراجع لم تُراعَ حروف العين والهمزة و«ألـ» أداة التعريف بالعربية.

محمد سليمان الأشقر (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث، 1987/1407).

العلمي، عيسى بن علي. **كتاب النوازل**، 3مجلدات (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983).

الآمدي، أبو الحسن علي سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1968).

ـــــ. **منتهى السول في علم الأصول** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ).

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ).

ـــــ. **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد الله الجبوري، مجلدان (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1970-1971).

ـــــ. **تذكرة التنبيه في تصحيح التنبيه**، مطبوع مع تصحيح التنبيه للنووي.

ـــــ. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، 4 مجلدات (حيدر آباد: دائرة المعارف، 1350/1931).

ـــــ. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز وآخرين، 13 مجلداً (بيروت: دار المعرفة، 1980).

ـــــ. **لسان الميزان**، 7مجلدات (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390/1971).

السيوطي، شمس الدين محمد المنهاجي. **جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود**، مجلدان (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، 1374/1955).

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. **البناية في شرح الهداية**، 12مجلد (بيروت: دار الفكر، 1980).

باعلوي، عبد الرحمن بن محمد. **بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952).

البغدادي، عبد الوهاب. **المعونة**، تحقيق حميش عبد الحق، 3مجلدات (الرياض: مكتبة نزار الباز، 1415/1995).

البغدادي، الخطيب. **الفقيه والمتفقّه**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975).

البغدادي، ابن غانم بن محمد. **مجمع الضمانات** (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1890/1308).

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1983).

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، تحقيق البتول بن علي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990/1410).

ـــــ. **كتاب الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973).

ـــــ. **إحكام الفصول في أحكام الأصول** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986).

البعلي، علاء الدين بن محمد بن عباس. **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت: دار الفكر، 1949/1369).

البنّاني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية على جمع الجوامع**، مجلدان (بومباي: ملافي محمد بن غلام رسول سورتس، 1970).

باصابرين، علي، **إثمد العينين في بعض اختلاف الشيخين** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952).

البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، مجلدان (دمشق: المعهد الفرنسي، 1964-1965).

البيضاوي، عبد الله بن عمر. **الغاية القصوى في دراية الفتوى**، تحقيق علي محيي الدين داغي، مجلدان (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، 1980/1400).

ـــــ. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، مطبوع مع التقرير والتحبير لابن أمير حاج.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. **أحكام القرآن**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975).

ـــــ. **مناقب الشافعي**، تحقيق أحمد صقر، مجلدان (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1971).

البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، تحقيق م. ب. بيطار، 3 مجلدات (دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، 1963).

البخاري، أبو عبد الله بن محمد. **كتاب الجامع الصحيح**، تحقيق م. ك. ترهل و ت. و. جونبول، 4 مجلدات (لايدن: ي. ج بريل، 1908). أو. هودوس و دبليو. مارسيه. الأعراف الإسلامية، 4 مجلدات. (باريس: ليرو، 1903 ـ 14).

الدبي، أحمد بن يحيى بن عمير. **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1989).

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. **كتاب تأسيس النظر** (القاهرة: المطبعة الأدبية، بدون تاريخ).

الديلمي، ديرويه بن شهردار. **كتاب فردوس الأخبار**، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987/1407).

الفارسي، أبو علي. **جواهر الأصول في علم حديث الرسول** (المدينة: المكتبة العلمية، 1969).

الفراء، محمد بن أبي يعلى. **راجع ابن الفراء.**

الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مجلدان (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1977/1397).

النظام، **الفتاوى الهندية**، جمع الشيخ نظام وآخرين، 6 مجلدات (طبعة معادة: بيروت، دار إحياء التراث العربي،1980/1400).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980).

ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**، مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية،1906/ 1324).

ـــــ. **الوجيز**، مجلدان (القاهرة: مطبعة الآداب، 1899/1317).

حاجي خليفة (كاتب جلبي). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مجلدان (استنبول: مطبعة وكالة المعارف الجليلة .1941- 43)

الحلبي، إبراهيم بن محمد. **ملتقى الأبحر**، تحقيق وهبي الألباني، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989/1409).

الحموي، أحمد. **شرح الأشباه**، مطبوع مع الأشباه والنظائر لابن نجيم.

الحصكفي، علاء الدين محمد علي (العلائي). **الدر المختار**، مطبوع مع الحاشية لابن عابدين.

الحطاب، محمد بن محمد. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، 6 مجلدات (طرابلس، ليبيا: مطبعة النجاح، 1969).

ـــــ. **تحرير الكلام في مسائل الالتزام**، تحقيق عبد السلام محمد الشريف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984).

الهيثمي، ابن حجر. **الفتاوى الكبرى الفقهية**، 4 مجلدات (القاهرة: عبد الحميد أحمد الحنفي، 1938).

حسام الشهيد. راجع ابن مازة:

الحسيني، أبو بكر هداية الله. **طبقات الشافعية**، تحقيق عادل نويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مجلدان (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ).

ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مجلدان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ).

ابن أبي الدم، إبراهيم بن عبد الله. **أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات**، تحقيق محمد عطاء الله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987).

ابن أبي العز، صدر الدين الحنفي. **الاتباع**، تحقيق محمد عطاء الله حنيف وعاصم القريوتي (عمان: غير مطبوع، 1984/1405).

ابن أبي شامة، شهاب الدين بن إسماعيل. **مختصر كتاب المؤمَّل للرد إلى الأمر الأول**، في مجموعة الرسائل المنيرية، مجلد III، 19 ـ 39.

ابن أبي الوفاء، عبد القادر القرشي. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1914/1332).

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، 8 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1979/1399).

ـــــ. **مجموع رسائل ابن عابدين**، مجلدان (غير مطبوع، 1970).

ـــــ. **شرح المنظومة المسمَّى بعقود رسم المفتي**، في كتاب ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، I، 1 ـ 53.

ـــــ. **نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف**، في عمل ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، II، 114 ـ 47.

ـــــ. **تنبيه الرقود على مسائل النقود**، مجموع رسائل ابن عابدين، II، 58 ـ 67.

ـــــ. **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحميدية**، مجلدان (القاهرة: المطبعة الميمونية، 1893).

ابن أمير الحاج. **التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام**، 3مجلدات (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1899/1317).

ابن عقيل، أبو الوفاء محمد. **كتاب الفنون**، تحقيق جورج مقدسي، مجلدان (بيروت: دار المشرق 1970-71).

ابن عرفة، محمد. **التفسير**، تحقيق حسن مناعي، مجلدان (تونس: الشركة التونسية، 1986).

ابن برهان، أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد أبو زُنيد، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، 1984/1404).

ابن دقيق العيد، تقي الدين. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق محمد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1953/1372).

ابن فرحون، شمس الدين محمد. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (بيروت: دار الكتب العلمية1996/1417).

ـــــ. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1883).

ابن الفراء، محمد بن أبي يعلى البغدادي. **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952).

ـــــ. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد مباركي، 3مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة: 1980).

ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو. **مختصر المنتهى الأصولي** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1908/1326).

ـــــ. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، تحقيق محمد النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1908/1326).

ابن حزم، علي بن محمد. **المحلّى بالآثار**، 12مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).

ـــــ. **معجم الفقه**، مجلدان (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1966).

ابن الهمام، كمال الدين. **شرح فتح القدير**، 10مجلدات (أعيدت طباعته؛ بيروت: دار الفكر، 1990).

ابن الجلاب، عبيد الله بن حسن. **التفريع**، تحقيق حسين الدهماني، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، 14مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985-88).

ـــــ. **المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي**، تحقيق إبراهيم صندوقجي (المدينة: مكتبة العلوم، 1986).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 8مجلدات (بيروت: دار صادر، 1977-78).

ابن اللحام، علي بن عباس البعلي. **القواعد والفوائد الأصولية**، تحقيق محمد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403).

ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، 15مجلد (أعيدت طباعته؛ بيروت: دار صادر، 1972).

ابن مازة، عمر بن عبد العزيز الحسام الشهيد. **شرح أدب القاضي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ومحمد الهاشمي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1414).

ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي. **كتاب الفروع**، تحقيق عبد الستار فراج، مجلدات (بيروت عالم الكتب، 1985/1405).

ابن الملقن، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي. **البلغة في أحاديث الأحكام مما اتفق عليه الشيخان**، تحقيق محي الدين نجيب (دمشق: دار البشائر الإسلامية، 1994).

ابن المناصف، محمد بن عيسى. **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام** (تونس: دار التركي للنشر، 1988).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري. **كتاب الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق أبو حامد ضيف، مجلدان (الرياض: دار طيبة، 1985).

ـــــ. **الإجماع**، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986).

ـــــ. **الإقناع**، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418).

ـــــ. **الإشراف على مذاهب أهل العلم**، تحقيق محمد سراج الدين، مجلدان (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1986/1406).

ابن النديم. **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978/1398). **ترجمة ب**.

دودج، فهرست النديم بحث عشرة قرون من البحث في الثقافة الإسلامية (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، 1970).

ابن النجار، تقي الدين محمد الفتوحي. **منتهى الإرادات**، مجلدان (القاهرة: مطبعة دار العروبة، 1961-62).

ابن نقيب المصري، أحمد. **عمدة السالك وعدة الناسك**، تحقيق وترجمة ن. **هـ. كيلر**، عمدة السالك، (إيفانستون، كتب السنّة، 1991).

ابن نصر، عبد الوهاب بن علي. **المقدمة في الأصول**، مطبوع مع المقدمة في الأصول لابن القصار.

ابن نجيم، زين الدين. **الأشباه والنظائر** (كالكوتا: المطبعة التعليمية، 1844/1260).

ـــــ. **البحر الرائق: شرح كنز الدقائق**، 8 مجلدات (القاهرة: المطبعة العلمية، 1893).

ـــــ. **رسائل ابن نجيم**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980).

ابن قاضي شهبة، تقي الدين بن أحمد. **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1978/1398).

ابن القاص، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري. **أدب القاضي**، تحقيق حسين الجبوري، مجلدان (الطائف: مطبعة الصديق، 1989/1409).

ابن القصار، علي بن عمر. **المقدمة في الأصول**، تحقيق محمد السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996).

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (بيروت: المكتبة العصرية 1987/1407).

ابن قدامة، موفق الدين. **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق صدقي جميل ويوسف سليم، 4 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1992 ـ 1994).

ـــــ. **المغني**، 12مجلداً (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983).

ـــــ. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981/1401).

ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **الشرح الكبير على متن المقنع**، مطبوع مع المغني لموفق الدين بن قدامة.

ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم. **تاج التراجم في طبقات الحنفية** (بغداد: مكتبة المثنى، 1962).

ابن رجب عبد الرحمن شهاب الدين. **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة**، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952-53).

ابن الرامي البنا. **الإعلان بأحكام البنيان**، تحقيق عبد الرحمن الأطرم، مجلدان (الرياض: دار إشبيليا، 1995/1416).

ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد). **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مجلدان (بيروت: دار المعرفة، 1986). ترجمة عمران أحسن خان نيازي، الكتاب التمهيدي للفقيه المتميز، مجلدان (قراءة: منشورات غارنت، 1994).

ابن رشد، محمد بن أحمد (الجد). **فتاوى ابن رشد**، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1978).

ـــــ. **المقدمات الممهدات**، تحقيق محمد حجي، 3مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408).

ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق موفق بن عبد القادر (بيروت: عالم الكتب، 1986/1407).

ـــــ. **فتاوى ومسائل ابن الصلاح**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، مجلدان (بيروت: دار المعرفة، 1986).

ـــــ. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، 1989).

ـــــ. **مختصر الفتاوى المصرية**، تحقيق عبد المجيد سليم (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1949).

ابن زنجويه، حميد بن مخلد أبو أحمد الأزدي. **كتاب الأموال**، تحقيق شاكر فياض، 3مجلدات (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات العلمية 1986/1406).

ابن زياد، عبد الرحمن بن عبد الكريم. **كتاب غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد**، مطبوع على هوامش بغية المستشهدين لباعلوي.

الإيجي، عضد الدين، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مجلدان (القاهرة: مطبعة الكليات الأزهرية، 1973-74).

إسماعيل باشا، أمين بن أحمد. **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، 6 مجلدات (أعيدت طباعته: بيروت: دار الكتب العلمية، 1992).

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن. **راجع الأسنويّ**.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **مجموعة الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، مجلدان(القاهرة: مطبعة الخانجي، 1964).

الجماعيلي، عبد الغني عبد الواحد. **العمدة في الأحكام في معالم الحلال والحرام**، تحقيق مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **شرح كتاب أدب القاضي (للخصاف)**، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأميركية، 1978).

الجزيري، علي بن يحيى. **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تحقيق أ. فريراس (مدريد: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1998).

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. **التعريفات** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938).

الجويني، إمام الحرمين. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، مجلدان (القاهرة: دار الأنصار، 1980/1400).

ـــــ. **كتاب الاجتهاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زُنيد (دمشق: دار القلم، 1987/1408).

ـــــ. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله النيبالي و شبير العمري، 3 مجلدات (بيروت: دار البشائر العلمية، 1996/1417).

ـــــ. **الورقات في علم أصول الفقه**، مطبوع مع الشرح للعبادي (سروبايا: شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، بدون تاريخ).

ـــــ. **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1979).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).

خليل بن إسحاق. **المختصر** (الجزائر: دار شهاب، 1988).

الخرشي، أبو عبد الله محمد. **شرح مختصر خليل**، 5 مجلدات (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1899).

الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمر. **كتاب أدب القاضي**، مطبوع مع شرح الجصاص، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأميركية، 1978)؛ وفي شرح أدب القاضي لابن مازة.

الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث. **قضاة قرطبة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982).

ـــــ. **أصول الفتيا في الفقه**، تحقيق محمد المجذوب، مجلدان (بيروت: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985).

الكناني، عبد الله بن سلمون. **العقد المنظم للحكام**، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1883/1301).

الكردري، محمد بن شهاب بن بزاز. **الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز**، مطبوع على هامش الفتاوى الهندية، المجلدات VI-IV (أعيدت طبعاته؛ بيروت دار إحياء التراث العربي، 1980).

ـــــ. **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، مطبوع مع مناقب الإمام المكي.

اللكنَوي، أبو الحسنات عبد الحي. **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906/1324).

ـــــ. **النافع الكبير: شرح الجامع الصغير** (بيروت: عالم الكتب1406/1986).

المحلي، جلال الدين محمد. **شرح على متن جمع الجوامع**، مطبوع مع حاشية على جمع الجوامع، للبنّاني.

ـــــ. **شرح الورقات** (للجويني) (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ).

مجموعة الرسائل المنيرية، 3مجلدات (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1927/1346).

مخلوف، محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، مجلدان (القاهرة: المطبعة السلفية، 1950).

المكي، أبو المؤيد موفق الدين بن أحمد. **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، مجلدان (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية،1312/1894).

مالك بن أنس. **المدونة الكبرى**، تحقيق أحمد عبد السلام، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415).

ـــــ. **الموطأ (بيروت: دار الجيل**، 1993/1414).

المناوي، شمس الدين محمد السلمي. **فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد**، تحقيق محمد بن إسماعيل (بيروت دار الكتب العلمية،1995/1415).

المنجور، أحمد بن علي. **شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب**، تحقيق محمد الشيخ ومحمد أمين، المجلد، I (المملكة العربية السعودية، دار عبد الله الشنقيطي للطباعة والنشر، بدون تاريخ).

المراغي، عبد الله مصطفى. **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، 3 مجلدات (إعادة طباعة؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1974).

مردم بك (باي)، خليل. **أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977).

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. **الهداية: شرح بداية المبتدي**، 4 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ؛ إعادة طباعة، 1980/1400).

المواق، محمد بن يوسف. **التاج والإكليل في شرح مختصر خليل**، مطبوع على هامش مواهب الجليل، للحطاب.

الماوردي، علي محمد بن حبيب. **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال سرحان، مجلدان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1391).

ـــــ. **الحاوي الكبير في الفروع**، تحقيق محمد مطرجي وآخرين، 24 مجلداً (بيروت: دار الفكر، 1994).

ـــــ. **النكت والعيون**، تحقيق سيد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992).

المرداوي، علي بن سليمان بن محمد. **تصحيح الفروع**، مطبوع مع كتاب الفروع، لابن مفلح.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود. **الاختيار لتعليل المختار**، 5مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1951).

ـــــ. **المختار للفتاوى**، مطبوع مع كتابه الاختيار، المجلد II.

مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري. **الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 5مجلدات (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1374-56-1955/75).

المزني، إبراهيم. **كتاب الأمر والنهي**، في كتاب النظام والدفاع عن المزني، روبرت برونشفيغ. منشورات الدراسات الشرقية، 11 (1945 ـ 46): 145 ـ 94.

ـــــ. **المختصر**، مطبوع باسم المجلد IX من كتاب الأم للشافعي.

النابلسي، عبد الغني إسماعيل الحنفي، **نهاية المراد في شرح هدية ابن عماد**، تحقيق عبد الرزاق الحلبي (دبي: الجفان والجابي، 1994).

النسفي، نجم الدين بن حفص. **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية** (بغداد: مطبعة المثنى، 1900/1313).

النووي، محيي الدين شرف الدين بن يحيى. **فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل المنثورة**، تحقيق، محمد الحجار (المدينة: دار السلام، .1985)

ـــــ. **المجموع**، شرح المهذب، 12 مجلداً (القاهرة: مطبعة التضامن، 1925/1344).

ـــــ. **منهاج الطالبين وعمدة المفتين** (سمرنج: مكتبة أسها كلواركا، بدون تاريخ).

ـــــ. **روضة الطالبين**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

ـــــ. **تهذيب الأسماء واللغات**، 3مجلدات (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1927).

ـــــ. **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986/1406).

نظام، الشيخ. راجع الفتاوى الهندية.

النعيمي، عبد القادر بن محمد. **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسيني، مجلدان (دمشق: مطبعة الترقي، 1948/1367).

النعمان، القاضي. **كتاب اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، 1973).

قاضي خان، فخر الدين حسن بن منصور الأزجندي. **فتاوى قاضي خان**، مطبوع على هوامش الفتاوى الهندية، المجلدات، I-III.

القفال، أبو بكر محمد. **راجع الشاشي**.

القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، 14مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987).

القرافي، شهاب الدين، **الفروق** 4 مجلدات (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1925-1927).

ـــــ. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق عزت العطار (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1967).

القاسمي، إبراهيم بن عبد الله. **تقريب اصطلاح المحدثين من أفهام الطالبين** (كيرلا: دار الهلال للكتب الإسلامية، 1985).

القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر. **المختصر**، تحقيق كامل عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418).

القرآن الكريم (الكويت: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1981/1402). **ترجمة آرثورج. أربري**، القرآن مفسراً، مجلدان (لندن ونيويورك: جورج ألن وأنوين المحدودة، 1955؛ محمد مرمدوك بكثال، معاني القرآن المجيد (نيويورك: مينتور، بدون تاريخ).

الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد. **فتح العزيز: شرح الوجيز**، مطبوع مع مجموع النووي.

الرافعي، سالم عبد الغني. **مختصر المجموع: شرح المهذب**، 8 مجلدات (جدة: مكتبة السوادي، 1995).

الراعي، شمس الدين محمد بن محمد الأندلسي. **انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك**، تحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981).

الرملي، خير الدين. **الفتاوى الخيرية**، مطبوع على هامش العقود الدرية، لابن عابدين.

الرملي، محمد شمس الدين بن شهاب الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، 8 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1938/1357؛ إعادة طبع بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1939).

الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري. **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية**، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993).

الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1408).

سحنون، ابن سعيد التنوخي. **راجع مالك بن أنس**، المدونة.

السكاكي، محمد بن علي. **مفتاح العلوم** (القاهرة: المطبعة الأدبية، 1899/1317).

الصالحي، محمد بن يوسف. **عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، (حيدر أباد: مطبعة المعارف، 1974/1394).

السمرقندي، أبو الليث. **فتاوى النوازل** (حيدر أباد: مطبعة شمس الإسلام، 1963/1355).

ـــــ. **خزانة الفقه وعيون المسائل**، تحقيق صلاح الدين الناهي، مجلدان (بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، 1965).

السمرقندي، علاء الدين. **طريقة الخلاف بين الأسلاف**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1413).

ـــــ. **تحفة الفقهاء**، 3 مجلدات (دمشق: دار الفكر، 1964/1384).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، في مجموعة الرسائل المنيرية، I، 1-47.

السرخسي، محمد بن أحمد أبو سهل. **المبسوط**، 30مجلد (القاهرة: مطبعة السعادة، 1324-31/1906-12).

ـــــ. **الأصول**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، مجلدان (القاهرة: دار المعرفة، 1973/1393).

الشبراملسي، نور الدين. **حاشية على نهاية المحتاج: شرح المنهاج**، مطبوع على هامش نهاية المحتاج للرملي.

الشافعي، محمد بن إدريس. **كتاب إبطال الاستحسان**، في كتابه الأم، VII، 487-500.

ـــــ. **كتاب اختلاف العراقيين**، في الأم، VII، 161 ـ 250.

ـــــ. **كتاب اختلاف مالك والشافعي في كتابه الأم**، VII، 307-415.

ـــــ. **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969).

ـــــ. **الأم**، تحقيق محمود مطرجي، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413).

شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: مطبعة السلفية، 1965/1385).

الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد. **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).

الشاشي، سيف الدين أبو بكر محمد القفال. **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، تحقيق ياسين دراكة، 8 مجلدات (عمان: دار الباز، 1988).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الاعتصام**. تحقيق محمد رشيد رضا، مجلدان (طبعة معادة؛ الرياض، مطبعة الرياض الحديثة، بلا تاريخ).

ـــــ. **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلّدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1970).

الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة السعادة، 1929/1348).

ـــــ. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول** (صربية: شركة مكتبة أحمد ابن نبهان، بلا تاريخ).

ـــــ. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد** (القاهرة: دارة المطبعة السلفية، 1974).

الشيباني، محمد بن الحسن. **كتاب الأصل المعروف بالمبسوط**. تحقيق أبو الوفا الأفغاني، 5 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1990).

ـــــ. **الجامع الكبير**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1937).

ـــــ. **الجامع الصغير** (بيروت: عالم الكتب، 1986/1406).

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 3مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

ـــــ. **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

ـــــ. **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970).

الشربيني، محمد الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1958).

السمناني، أبو القاسم علي بن محمد. **روضة القضاة وطريق النجاة**، تحقيق صلاح الدين الناهي، 4 مجلدات (بيروت وعمان: مؤسسة الرسالة، 1984/1404).

السبكي، تاج الدين بن تقي الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**، 6مجلدات (القاهرة: المكتبة الحسينية، 1906).

السبكي، تقي الدين علي. **فتاوى السبكي**، مجلدان (القاهرة: مكتبة القدسي، 1937).

ـــ. **تكملة المجموع: شرح المهذب**، 12 مجلداً (القاهرة: مطبعة التضامن، 1925/1344).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979).

ـــ. **المنهاج السوي في ترجمات الإمام النووي**، مطبوع مع روضة الطالبين للنووي، I، 51-96.

ـــ. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير. **اختلاف الفقهاء** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980).

التهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، مجلدان (كلكتا: و. ن منشورات ليدز، 1862).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **المختصر**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1950/1370).

الطحطاوي، أحمد بن محمد. **حاشية على مراقي الفلاح: شرح نور الإيضاح** (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1900/1318).

التميمي، عبد القادر. **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، 3مجلدات (القاهرة: دار الرفاعي للنشر، 1983).

الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل. **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1973/1393).

التنبكتي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق عبد الحميد الهرامة (طرابلس؛ ليبيا: دار الكاتب، 1989).

الترمذي، أبو عيسى. **الصحيح**، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة، 1885/1292).

الطوفي: نجم الدين. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407).

العليمي، مجير الدين عبد الرحمن. **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، 6مجلدات (بيروت: دار صادر، 1997).

الأزجندي، حسن بن منصور. راجع قاضي خان.

الونشريسي، أحمد بن يحي. **المعيار المُعرِب والجامع المُغرِب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، 13مجلداً (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981/1401).

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، 7مجلدات (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1413).

الزيلعي، جمال الدين بن يوسف. **نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية**، 4 مجلدات (القاهرة: مطبعة دار المأمون، 1938/1357).

الزيلعي، عثمان بن علي. **تبيين الحقائق: شرح كنز الدقائق**، 6مجلدات (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1895/1313).

الزنجاني، شهاب الدين محمود. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق محمد صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1404).

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، 4مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).

مصادر ثانوية

Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916); reprinted in part as *Introduction to Mohammedan Law* (Solo: Ab. Sitti Sjamsijah, 1955).

Bāḥusayn, Yaᶜqūb b. ᶜAbd al-Wahhāb. *al-Takhrīj 'Inda al-Fuqahā' wal-Uṣūliyyīn* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1414/1993).

Benn, Stanley I. "Authority," *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967), I, 215–18.

Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Bousquet, G.-H. "Le mystère de la formation et des origines du *fiqh*," *Revue algerienne, tunisienne et marocaine de legislation et de jurisprudence*, 63 (1947): 66–81.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1943–49); 3 supplements (Leiden: E. J. Brill, 1937–42).

Brockopp, Jonathan E. "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Mukhtasars*," *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167–82.

Brunschvig, Robert. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien," *Studia Islamica*, 3 (1955): 61–73; reprinted in his *Etudes d'islamologie*, II, 119–31.

Etudes d'islamologie, ed. Abdel Magid Turki. 2 vols. (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976).

Calder, Norman. "Exploring God's Law: Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī on *zakāt*," in Christopher Toll and J. Skovgaard-Petersen, eds. *Law and the Islamic World: Past and Present* (Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1995), 57–73.

"*Ikhtilāf* and *Ijmā*ᶜ in Shāfiᶜī's *Risāla*," *Studia Islamica*, 58 (1984): 55–81.

"al-Nawawī's Typology of *Muftī*s and its Significance for a General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 137–64.

Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Campoy, María A. "La Correspondencia de los Cadies en el *Muntajab al-Aḥkām* de Ibn Abī Zamanīn," *Actas del XII Congreso de la UEAI (Malaga, 1984)* (Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986), 47–62.

Carmona, Gonzalez, Alfonso, "La Correspondencia Official entre Jueces en el *Mufīd* de Ibn Hishām de Córdoba," in *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, I (Granada: Universidad de Granada, 1991): 497–509.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Chehata, Chafik. *Etudes des Droit Musulman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).
Cole, Stephen. *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally Publishing Co., 1979).
Coulson, N. J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).
A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).
Cuno, Kenneth M. "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of *Irṣād*," *Islamic Law and Society*, 6, 2 (1999): 136–63.
De George, Richard T. *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1985).
Dressler, David. *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969).
Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Medinan ʿAmal* (Richmond: Curzon, 1999).
Encyclopaedia of Islam, new (2nd) ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).
Encyclopaedia of the Qur'an (Leiden: E. J. Brill, forthcoming).
Encyclopedia of Philosophy, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967).
Escovitz, J. H. *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo Under the Baḥrī Mamlūks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984).
Fadel, Mohammad. "Adjudication in the Mālikī Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law" (Ph.D. dissertation: University of Chicago, 1995).
"The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 193–233.
Fierro, Maribel. "The *Qāḍī* as Ruler," in *Saber Religioso Y Poder Político en el Islam* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 71–116.
Foucault, Michel. "What is an Author?" in J. V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141–60.
Frantz-Murphy, Gladys. "A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Formularies, Part II: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/Cleaning," *Journal of Near Eastern Studies*, 44 (1985): 99–114.
Gerber, Haim. "Rigidity Versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftī Khayr al-Dīn al-Ramlī," *Islamic Law and Society*, 5, 2 (1998): 165–95.
Hafsi, I. "Recherches sur le genre *ṭabaqāt*," *Arabica*, 23 (1976): 227–65; 24 (1977): 1–41, 150–86.
Hallaq, Wael B. "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem," *Studia Islamica*, 89 (1999): 75–90.
"On the Authoritativeness of Sunnī Consensus," *International Journal of*

Middle East Studies, 18 (1986): 427–54; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.*
"Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory," *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 679–89.
"From *Fatwās* to *Furūʿ*: Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994): 17–56.
A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, trans. Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993).
"*Iftā'* and *Ijtihād* in Sunnī Legal Theory: A Developmental Account," in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation.*
"On Inductive Corroboration, Probabiliry and Certainry in Sunnī Legal Thought," in Nicholas L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 3–31; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.*
Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995).
"Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice," *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 109–34.
"Murder in Cordoba: *Ijtihād, Iftā'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam," *Acta Orientalia*, 55 (1994): 55–83.
"On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihād," *Studia Islamica*, 63 (1986): 129–41; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.*
"A Prelude to Ottoman Reform: Ibn ʿĀbidīn on Custom and Legal Change," proceedings of a conference held in Istanbul, May 25–30, 1999 (New York: Columbia University Press, forthcoming).
"*Qāḍīs* Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence," *al-Qanṭara*, 20 (1999): 437–66.
"The *Qāḍī*'s *Dīwān* (*Sijill*) before the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998): 415–36.
"Was the Gate of Ijtihād Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3–41; reprinted in Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory* (The International Library of Essays in Law and Legal Theory, series ed. Tom D. Campbell) (Aldershot: Dartmouth Publishing Co., 1993); also reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.*
"Was al-Shafiʿi the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993): 587–605; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.*
Haram, Nissreen. "Use and Abuse of the Law: A Muftī's Response," in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation.*
Heer, Nicholas, ed. *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J.*

Ziadeh (Seattle and London: University of Washington Press, 1990).
Heyd, Uriel. "Some Aspects of the Ottoman Fetva," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969): 35–56.
International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. D. L. Sills, 17 vols. (New York: Macmillan and Free Press, 1968).
Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: E. J. Brill, 1996).
Jennings, R. C. "Kādī, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 48 (1978): 133–72.
"Limitations of the Judicial Powers of the Kādī in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979): 151–84.
Jīdī, ᶜUmar. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Madhhab al-Mālikī* (Rabat: Manshūrāt ᶜUkāẓ, 1987).
Johansen, Baber. "Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis," *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 135–56.
"Coutumes locales et coutumes universelles," *Annales Islamologiques*, 27 (1993): 29–35.
"Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," in Chibli Mallat, ed., *Islam and Public Law* (London: Graham & Trotman, 1993), 29–47.
Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
"Some Notes on Islam's First *Fuqahā'* Distilled from Early *Ḥadīṯ* Literature," *Arabica*, 39 (1992): 287–314.
Kaḥḥāla, ᶜUmar. *Muᶜjam al-Mu'allifīn*, 15 vols. (Damascus: Maṭbaᶜat al-Taraqqī, 1957–61).
Khoury, Raif. *ᶜAbdullāh b. Lahīᶜa (97–174/715–790): Juge et grand maître de l'école égyptienne* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986).
Koury, George. "The Province of Damascus" (Ph.D. dissertation: University of Michigan, 1970).
Krawietz, B. "The Weighing of Conflicting Indicators in Islamic Law," in U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth, eds., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), 71–74.
Kress, Ken. "Legal Indeterminacy and Legitimacy," in Gregory Leyh, ed., *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice* (Berkeley: University of California Press, 1992), 200–15.
Levinson, Sanford. "The Rhetoric of Judicial Opinion," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 187–205.
Libson, Gedeon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997): 131–55.
Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
Makdisi, John. "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common

Law," *Indiana International and Comparative Review*, 2 (1991): 191–219.
"Legal Logic and Equity in Islamic Law," *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985): 63–92.
Makdisi, John and Marianne Makdisi. "Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources," *Law Library Journal*, 87 (1995): 69–191.
Mandaville, J. E. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979): 295–304.
Masud, Khalid M., Brink Messick, and David Powers, eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftīs and their Fatwās* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E. J. Brill, 1997).
Meron, Y. "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts," *Studia Islamica*, 30 (1969): 73–118.
Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).
Motzki, H. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur mitte des 2./8. Jahrhunerts* (Stuttgart: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1991).
"The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18–83.
Mudarris, Muḥammad. *Mashāyikh Balkh min al-Ḥanafiyya*, 2 vols. (Baghdad: Wizārat al-Awqāf; Silsilat al-Kutub al-Ḥadītha, 1979).
Muranyi, Miklos. *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ- und Rechts gelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).
Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).
Na^cīsa, Yūsuf. *Mujtama^c Madīnat Dimashq*, 2 vols. (Damascus: Ṭlās, 1986).
Nielsen, J. *Secular Justice in an Islamic State: Maẓālim Under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264–789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch–Archaeologisch Instituut, 1985).
Peabody, Robert. "Authority," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, I, 437–77.
Pedersen, J. *The Arabic Book*, trans. G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984).
Perelman, Chaim and L. Olbrechts-Tyteca. *The New Retoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969).
Peters, Rudolph. "Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Sharī^ca Courts," *Die Welt des Islams*, 30 (1990): 98–116.
Powers, David. "The Art of the Judicial Opinion: On *Tawlīj* in Fifteenth-Century Tunis," *Islamic Law and Society*, 5, 3 (1998): 359–81.
"*Fatwās* as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez," *al-Qanṭara*, 11 (1990): 295–340.

"On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26 (1992): 315–41.

al-Qāḍī, Wadād. "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance," in George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World* (Albany: State University of New York Press, 1995), 93–121.

Reilly, Bernard F. *The Contest of Christian and Muslim Spain* (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992).

Reinhart, Kevin A. "Transcendence and Social Practice: *Muftīs* and *Qāḍīs* as Religious Interpreters," *Annales Islamologiques*, 28 (1993): 5–28.

Repp. R. C. *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Ithaca Press, 1986).

Robson, James. "Varieties of the *Ḥasan* Tradition," *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961): 47–61.

Schacht, Joseph. "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," in Robert Brunschvig and G. E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957), 141–61.

"Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32 (1950): 9–17.

An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950).

"Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts," *Der Islam*, 22 (1935): 207–38.

"On the Title of the *Fatāwā ʿAlamgīriyya*," in C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475–78.

"Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 10 (1952): 399–419.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967–).

Shorter Encyclopaedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, 1974).

Siegal, Reva. "In the Eyes of the Law: Reflections on the Authority of Legal Discourse," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 225–31.

Toledano, Henry. *Judicial Practice and Family Law in Morocco* (Boulder: Social Science Monographs, 1981).

Tsafrir, N. "The Beginnings of the Ḥanafi School in Iṣfahān," *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998): 1–21.

Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

"Judicial Organization," in Majid Khadduri and Herbert Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).

Vogel, Frank Edward. "The Closing of the Door of Ijtihād and the Application of the Law," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10 (1993): 396–401.

Watt, E. D. *Authority* (London and Canberra: Croom Helm, 1982).
Watt, W. M. "The Closing of the Door of Igtihād," *Orientalia Hispanica*, vol. I (Leiden: E. J. Brill, 1974), 675–78.
Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihād*," *American Journal of Comparative Law*, 26 (1978): 199–212.
"Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* According to Ghazālī," *Studia Islamica*, 61 (1985): 81–105.
The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).
Wensinck, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1936–88).
Wheeler, Brannon M. *Applying the Canon in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1996).
Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of *Madhhab* Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on *Taqlīd* and *Ijtihād*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 234–304.
Zilfi, Madeline C. "The *Ilmiye* Registers and the Ottoman *Medrese* System Prior to the Tanzimat," *Contribution à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* (Leuven: Editions Peeters, 1983), 309–27.
Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-Aʿlām*, 8 vols. (Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1980).

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، 8مجلدات (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

فهرس الأعلام

إبراهيم بن محمد بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني 33-34، 108، 163
ابن أبي جمرة 217
ابن أبي الدم 92، 131-134، 291-292
ابن أبي شامة، شهاب الدين 140، 182، 231
ابن أبي ليلى 63، 75، 146
ابن أرطأة، الحجاج 156-157
ابن أسيد، عتاب 161
ابن الأقرم، أبو بكر 78–79
ابن أمير الحاج 116، 258
ابن أويس 70
ابن بزيزة 198، 217
ابن بشير 214
ابن بطة راجع الفيرزان
ابن تيمية، تقي الدين 83، 93، 221
ابن تيمية، مجد الدين 83
ابن ثابت، النعمان 166
ابن جعفر، عبد الله 63
ابن الحاج، محمد بن محمد 252، 257، 276، 281-282
ابن الحاجب، جمال الدين 117، 120-121، 215-216، 280
ابن حبيب، عبد الملك 181، 196
ابن الحداد، سعيد بن محمد 104
ابن حربويه، علي بن الحسين 89
ابن حزم، محمد 140
ابن حنبل، أحمد 55، 77-80، 83، 90، 98، 102، 105، 156، 158، 183، 213، 226، 296
ابن حنبل، صالح 79
ابن حنبل، عبد الله 79
ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري 105
ابن الخطاب، عمر 160
ابن خلف، داؤود الظاهري 89
ابن خويز منداد، محمد أبو بكر 215، 231
ابن دقيق العيد، محمد تقيس الدين 91، 117
ابن رباح، عطاء 63
ابن رستم، إبراهيم 88، 255
ابن رشد، أبو الوليد (الجد) 24-25، 27-31، 41، 46-50، 55، 141، 143، 183، 216-217، 231، 246-247، 252، 257-259، 261-262، 272، 277-285، 315، 215
ابن الزبير، عبد الله 163
ابن الزملكاني، كمال الدين 236
ابن زياد، أحمد 104
ابن زياد، الحسن 60، 64، 87
ابن زياد، حماد 61-63، 65-66، 73
ابن سريج، أبو العباس 46، 75، 84-86، 89، 107، 150، 219، 230، 319
ابن سعيد، يحيى 69
ابن سلام، القاسم 88، 255
ابن سلمة، أحمد 88، 255
ابن سلمون، الكناني 29، 257، 261، 281
ابن سماعة، محمد 88، 255
ابن سهل عيسى الأسدي 288
ابن سويد، طارق 203
ابن شلبي 258
ابن الصباغ، أبو نصر محمد 91، 226
ابن الصلاح، أبو عمر 24، 31-41، 44، 46-52، 54، 59، 110، 136، 141، 159، 168، 195، 206، 215، 239-240، 246، 264
ابن عابدين، أمين 96، 125، 205، 209، 227، 258، 265، 296، 298-314، 316
ابن عات، أحمد بن هارون 142
ابن عباس، عبد الله 64-65، 156، 161، 163، 190
ابن عبد البر، يوسف أبو عمر 78، 224
ابن عبد الحكم المصري 319

ابن عبد السلام، العز 168، 215
ابن عبيد، فضالة 163
ابن العربي، أبو بكر محمد 215-216
ابن عرفة 169، 279-281
ابن عصرون 208
ابن عقيل، أبو الوفاء 77
ابن عمر، عبد الله 155
ابن غانم البغدادي، محمد 198، 257
ابن الفراء، ابو يعلي 79، 188
ابن الفرات، اسد 181
ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين 135-136، 168، 214-216، 229
ابن الفصيح، أحمد فخر الدين 44
ابن القاسم، أبو عبد الله عبد الرحمن العتقي 72، 180، 214، 217، 228، 274، 276، 279-280، 282، 287، 319
ابن القاص، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري 84، 107
ابن قاضي شهبة 92، 208، 212
ابن قتيبة 77
ابن قدامة، موفق 93، 198، 211، 226
ابن قيم الجوزية 140
ابن كليل، أبو بكر أحمد 105
ابن كمال باشا زاده، أحمد 41-42، 44-45، 47-52، 54، 87، 141، 154، 159
ابن كيح، يوسف بن أحمد 90، 102
ابن لبابة، محمد بن عمر 142
ابن لهيعة 155، 157
ابن ماجة 156، 158، 163
ابن الماجشون، عبد الملك 274، 287، 289
ابن مازة، الحسام الشهيد 131
ابن المبارك، عبد الله 66
ابن مسعود، عبد الله 61
ابن المسيب، سعيد 69، 76
ابن مفلح، شمس الدين 210
ابن مقاتل، محمد 88
ابن المقدام، صالح بن يحيى 163
ابن المناصف، محمد بن عيسى 250، 289-291
ابن المنذر، راجع النيسابوري ابن المنكدر، محمد 86، 104-105، 156، 319
ابن مهدي، عبد الرحمن 66
ابن النجار، تقي الدين 229
ابن نجيم، زين الدين 150، 240، 256، 258، 260، 295، 297-298، 302-305، 308، 312-313
ابن نجيم، سراج الدين 306
ابن نصر، راجع المروزي، محمد
ابن الهمام، كمال الدين 258، 296، 299
ابن ياسر، سلمان 69
ابن يحيى، ناصر (نصير) 88، 304
أبو أمامة 162
أبو بكر الصديق 161
أبو ثور، إبراهيم بن خالد 89، 104، 106
أبو حفص، أحمد البخاري 88، 255
أبو حنيفة 42-43، 60-61، 63، 77، 84، 131، 144، 145، 162-164، 58، 60، 62، 64-66، 73، 76، 85-87، 105، 107، 139، 146-147، 154، 160-161، 165-166، 168، 171، 181، 230، 264-265، 293، 296، 307
أبو داود 156، 158، 161، 163
أبو الزبير 75
أبو زرعة 161-162
أبو السعود شيخ الإسلام، 51، 249
أبو يوسف 42، 61، 63-65، 84، 131، 145-146، 161-163، 165-166، 293، 308، 46، 59، 65، 75-76، 87، 144، 146، 154، 168، 171، 264، 296، 298، 305-307، 313
الأراني، أحمد بن علي 91
الإسفراييني، أبو حامد 182، 319
الإسفراييني، أبو إسحاق 33، 34، 108
أسماء بنت أبي بكر 163
الأسنوي، جمال الدين 121-122
الأسواني، محمد بن أحمد بن سليمان 109
الأسود 163
الأشهب، أبو عمر 274، 279، 287
الإصطخري، أبو سعيد 89
آغينيدس، ن 299
الآمدي، سيف الدين 115-119، 121-123، 192،

326
الأندلسي، محمد بن عثمان 252
أنس، بن مالك 163، 276
الأوزاعي، عبد الرحمن 77، 161، 274
الإيجي، عضد الدين 120-121
الباجي، أبو الوليد 114
باعلوي، عبد الرحمن 136
البخاري، أبو عبدالله 156، 158، 163، 233، 274
البخاري، أحمد أبو حفص 88
البخاري، حسام الدين 259
البخاري، محمد بن ورقة 233
البرزلي، أحمد بن محمد 29-30، 169، 257، 259
البزدوي، فخر الإسلام 43
البصري، أبو الحسين 113-114، 116
البصري، الحسن 163، 287
البغوي، حسين بن مسعود 208
البلخي، زكريا بن أحمد أبو يحيى 89
البلقيني، سراج الدين 231، 237، 257
البنانيّ، عبد الرحمن 120
البيري 303
البيضاوي، عبدالله بن عمر 121-122
البيهقي، أبو بكر 109، 156، 158، 163
الترمذي، أبو عيسى 156، 158
التفتازاني، سعد الدين 120
تقية بن الوليد 163
التلمساني، أبو عبد الله 217
التنوخي، أبو طاهر بن بشير 91
التونسي، أبو إسحاق 215
الثلجي، محمد بن شجاع 147
الثوري، راجع سفيان
جابر 75، 155-156، 158، 161، 163
الجاحظ، أبو عثمان عمرو 66
الجرجاني، محمد بن يحيى بن مهدي، أبو عبد الله 90، 111
الجصاص، أحمد بن علي الرازي 127-128، 130، 244
الجوري، علي بن حسين أبو الحسن 90
الجوزجاني، أبو سليمان 88، 255
جوينبول، ج. 155، 267، 274
الجويني، أبو محمد 103، 109، 115، 118-120، 197، 199-200، 231
الجويني، إمام الحرمين 39، 111، 114
الجيلي، عبد العزيز 110
جيننغز، ر.س. 250، 248
الحائك، إسماعيل 258
حاجي خليفة 255
الحانوتي 258
حرب الكرماني 79
الحربي، ابراهيم بن إسحاق 79
حرملة أبو حفص التجيبي 104، 319
الحصكفي، علاء الدين 211، 214، 296
الحطاب، محمد 29، 142-143، 169، 207، 216، 218، 222-223، 227، 257-258، 261-263، 279-281، 283-284
الحكم 163
الحلبي، إبراهيم بن محمد 147
الحلواني، شمس الأئمة 43
حماد بن أبي سليمان 163
الحمال، موسى بن هارون 163
الحموي، أحمد 312
الحموي، سعيد 298
الحنفي، أحمد بن محمد 151، 153
خالد بن الوليد 163
الخرشي 279
الخرقي، عمر بن الحسين 89
الخزرجي، زين الدين 238
الخشني 265
الخصاف، أبو بكر 43، 127، 130
الخطابي 163
الخلال، أحمد بن محمود أبي بكر 79
خليل بن إسحاق 198، 230-231، 257، 279، 284
الخوارزمي، عبد الله بن محمد 90
الخياطي، أبو عبد الله 251
الدارقطني 163
الديوسي، أبو زيد 77
الرازي، ابن أبي حاتم 44، 161
الرازي، علي بن أحمد 44
الرافعي، أبو القاسم 137، 196، 198، 203-207، 211، 224-225، 264-265

الرملي، خير الدين 205، 265
الرملي، شهاب الدين 58، 206، 219، 227-228، 256-258، 264-265، 269
الرملي، محيي الدين 265
الروياني، أبو العباس أحمد 197، 203
الزاهدي، نجم الدين 297، 302
الزركشي، شمس الدين 140، 213
الزرنجري، بكر بن محمد 111
زفر بن الهذيل 60، 87، 165-168
الزهري، ابن شهاب 69، 76
زيد 248
الزيلعي، عثمان بن علي 264
السبكي، تاج الدين 24، 109، 112، 118-120، 196، 200، 225، 240، 246، 257، 259، 310، 314
السبكي، تقي الدين 51، 77، 205، 207، 224، 237، 241-242، 257
السجزي، دعلج بن أحمد 105
سحنون، عبد السلام بن سعيد التنوخي 71، 169، 180-181، 287
السرخسي، رضي الدين 256
السرخسي، شمس الأئمّة 43
السرخسي، ظاهر 90
السرخسي، محمد، أبو سهل 64-65، 87، 146، 152، 160-162، 256، 294، 298، 302، 313
سعدي أفندي 306
سعيد بن جبير 163
سفيان الثوري 66
سليم الثالث، السلطان 299
السمرقندي، أبو الليث 165، 255، 259
السمرقندي، علاء الدين 77، 147
سويد بن غفلة 163
السيوطي، جلال الدين 34، 41
شاخت، جوزيف 98، 266
الشاشي، أبو بكر محمد 148-151، 154، 219
الشافعي، محمد بن إدريس 31، 34، 36، 40، 42، 46، 62، 73-77، 84-86، 88، 90، 92، 94، 96-97، 102-107، 109، 115، 126، 131، 133، 142، 151، 157-162، 167، 169، 183، 185، 227
شاه، ولي الله 168
الشبراملسيّ، نور الدين 257
الشبلي، محمد بن عبد الله 153
الشربيني، أحمد 120
الشريح، قاضي 163
الشيباني، محمد بن الحسن 42، 46، 60-61، 63، 75، 84-87، 107، 131، 145، 147، 154، 162، 165-166، 168، 265، 296، 307
الشيخ نظام 246، 259
الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي 66، 94-96، 114، 157-159، 161-162، 199، 249، 256
الشيرازي، عبد الواحد بن محمد 110
الصيمري، عبد الواحد 24، 111
الضبي، محمد أبو الطيب 89
طاووس 161
الطبري، أبو الطيب 24، 77، 92، 105، 203، 230، 319
الطبري، أبو علي 197، 111
الطبري، محمد بن جرير 104
الطحاوي، أبو جعفر 43، 77، 144-146، 166-168، 172-175
الطرطوشي، أبو بكر 129
الطوفي، نجم الدين 78، 83، 87، 92، 95-96، 228
ظهير الدين، أبو بكر محمد 296
عائشة 155-156، 158
عارف حكمت بيه 299
العبادي، أحمد بن القاسم 118-120
عبد السلام بن سعيد التنوخي = سحنون
عبد الوهاب المالكي 217
العتبي، أبو عبدالله محمد 181
عصام بن يوسف 88
عطاء بن رباح 161، 163
العطار بن إبراهيم 252
العقّاد، شاكر 298
العقولي، طلحة بن طلحة 110
العقيلي، أبو رزين 156

علقمة 61، 163
العلمي، عيسى بن علي 246، 259
عمر بن عبد العزيز الحسام الشهيد، راجع ابن مازة
عمرو 248
الغزالي، أبو حامد 110، 115، 196-197، 203، 208، 252
الفارسي، أبو بكر 103
الفوراني، عبد الرحمن المروزي 90، 112، 232
الفيرزان، عبد الرحمن بن بطة 91
قاضي خان، فخر الدين حسن بن منصور 43، 45، 59، 255-256، 259، 263-264
القدوري، أبو الحسن 44، 147
القطان، أحمد بن محمد 110
القفال، راجع المروزي، أبو بكر
القلقشندي، أحمد 213
القيرواني، ابن أبي زيد 169
القيسي، عبد الرحمن 252
الكاساني، علاء الدين 221
كالدر، نورمان 41
الكرخي، ابو الحسن 43-44، 51، 147، 165
الكردي، محمد البزّازي 259
الكلوذاني، أبو الخطاب 200
الكناني، ابن سلمون 282-285
الكيساني، سليمان بن شعيب 145
اللخمي، أبو الحسن 231
المازري، محمد بن علي 135-137، 183، 198، 211، 217، 231
مالك بن أنس 25-27، 30، 47-48، 66-71، 77، 84، 105، 107، 142، 161، 164، 180، 183، 214-215، 217، 273-274
الماوردي، أبو الحسن 92، 114، 128-131، 161، 291-292
المحاملي، أحمد بن قاسم 92، 203
المحلي، جلال الدين 118، 120، 169، 265
المرداوي، علي بن سليمان 195، 210، 220
المرزوي، أبو بكر القفّال (الصغير) 79، 182
المروزي، أبو حامد 111
المروزي، محمد بن نصر 104، 107، 108
المرغيناني، برهان الدين 44، 51، 60، 91، 211، 309-310، 314
المروزي، أبو إسحاق إبراهيم 102
المزني، إبراهيم 67، 89، 102-104، 106، 140، 150، 161-162، 230، 319
مسلم، ابو الحسن 158، 163، 203
مطرف بن عبد الله 279، 287، 289
المطوّعي، أبو حفص عمر 24
معاذ بن جبل 273
المقدسي، أحمد بن سهل 77
المناوي، شرف الدين 237
مهران 161
المواق، محمد بن يوسف 279
الموصلي، أبو محمد 182
الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود 44، 153، 173-175
الميموني، عبد الله 78
النابلسي، إسماعيل 306
الناطفي 90، 259
النبي [ﷺ] 61، 94، 156، 160، 190، 189، 163، 155، 203، 268، 273-274، 305،
النخعي، إبراهيم 61-65، 73، 163
النسائي 156، 158، 163
النسفي، نجم الدين 251
النصري، عثمان بن عبد الرحمن 91
النووي، شرف الدين 41، 51، 89، 90، 110، 119، 137، 151، 155، 157-159، 161-162، 164، 184، 195-199، 204-205، 207-208، 211، 213، 219، 223-224، 228، 231، 246، 251، 256-259، 264-265
النيسابوري، محمد بن إسحاق بن خزيمة 104
الهاشمي، عبد الخالق بن عيسى 110
هامشي 243
هايد، يو (Heyd, U) 247، 250، 252
الهندواني، جعفر بن علي 259
الهندي 302
الهيثمي، ابن حجر 228، 241
وائل بن حجر (جعفر) 203
الوزاني، المهدي 29
الونشريسي، أحمد بن يحيى 25، 27، 29، 246، 259
يحيى الليثي 71

فهرس المصطلحات

الاتباع 22، 77، 79-80، 103، 105، 131، 255، راجع أيضاً التقليد
اجتهاد 27-31، 33-38، 43، 48-49، 51-53، 59، 67، 81-82، 96، 101، 108، 112-117، 123-124، 126-137، 142، 154، 158-159، 178، 187، 268، 273، 278، 318، 320، 322
الإجماع 27، 42، 74، 118، 120-122، 131، 136، 185، 187، 206، 276، 281، 291، 294، 303، 305، 308، 321
آحاد 188
الأحاديث النبوية، راجع حديث
الأحناف 60، 62، 79، 86-87، 129، 131، 139، 147، 162، 165، 168، 181، 184، 214، 229، 279
الأحناف راجع أيضاً المذهب الحنفي والمذاهب الفقهيّة
الأحناف مسائل النوادر، راجع ظاهر الرواية
اختلاف، راجع خلاف
اختلف 166
الأخوان 279
اختيار 66، 107، 147-148، 167، 171-172، 229-231، 244، 265
أدوار roles شرعي 236، 240-241
أرجح، راجع ترجيح
أستاذ 236-239، 245
الاستحسان 85، 152، 226، 275-278، 281-282، 284، 292، 294
الاستصلاح 226
الاستفتاء 127، 170، 246، 263، 268
أشباه 73، 221
الأشباه والنظائر 176، 295
أشهر، راجع مشهور
أصح، راجع صحيح
أصحاب 10، 32، 37، 44، 49، 74، 78، 110، 161، 203، 223، 312، 341
أصحاب الإملاء 144-145
أصحاب التخريج، راجع تخريج
أصحاب الترجيح 75، 118، 201، 206، 219، 221، 227، 231
أصحاب الطُرق 35
أصحاب الوجوه 35، 88-91، 112، 182، 219، 318 راجع أيضاً الوجوه
أصول الفقه 32، 37، 57، 98، 112، 115، 124-125، 132، 135، 139-140، 188، 192، 195، 197، 251، 268، 270، 293، 295، 298، 302، 313، 317 راجع أيضاً (فروع)
أظهر، راجع ظاهر
إفتاء، راجع فتوى
أقوال: راجع رأي
أقوى Stronger، راجع أشبه، أوجه، قوى، ظاهر
الأنواع 30-31، 47، 51-54، 141، 158-159، 176، 192
أوجه 203، 218، 220
أئمة 33-34، 42، 44، 49، 52-54، 58، 73، 77، 96-98، 102، 104، 108، 118، 122، 129، 131، 133-135، 163، 165، 168، 170، 178، 181، 206، 216، 220، 259، 264، 311، 313، 315، 318-320، يُراجَع أيضاً أبو حنيفة وابن حنبل (أحمد) ومالك والمذاهب الفقهيّة والشافعي
التابعون 61، 130، 139، 164، 189، 191، 287، راجع أيضاً أتباع
التأليف 238
تجريد 260-261
تحديد 210، 213
تحقيق 198
تختلف 167

التخريج 34، 37-38، 43، 48، 50، 53، 81-83، 85-86، 88-89، 91-97، 99، 103، 112، 124، 182-184، 306
التخريج والنقل 82-84
تخير، راجع اختيار
تدريس 239
ترجيح 36، 43-44، 50، 119، 133، 135، 147-148، 158، 168، 187-188، 191، 226، 228، 283
التشهير 210، 218، راجع أيضاً مشهور
التصحيح 109، 233، 270، راجع أيضاً صحيح
تصنيف 51، 238-239، 260، راجع أيضاً مصنف
التعليقة 144
تفردات 102، 104، 110، 200
تقليد 13، 34، 52-54، 75، 112، 118، 123، 130، 134، 137، 140-142، 153-154، 157، 159، 170، 176-179، 317، 320-323، راجع مقلد أيضاً
التلخيص 260-261، 263، 283
تواتر، راجع متواتر
الحاشية 300
الحديث 16، 35، 69، 78، 80، 113، 132، 134، 155-158، 163، 188-191، 195، 206، 215، 228، 274، 293، 295-296، 302، 318-319، 322
حسن صحيح 156
الحكم 63
الحكومات 92
الحنابلة 22، 77-78، 86، 92، 103، 105، 182-183، 210-213، 219-220، 226، 229، 330، راجع أيضاً الفقه الحنفي، المذاهب الفقهيّة
الحنفية 48، 86، 96، 220، 293، 316
خلاف 26، 29، 32، 73-74، 83، 94، 101، 116، 121، 125، 129، 136، 147، 150، 152-153، 166، 169، 180، 185، 196-197، 199، 215، 224-225، 233، 248، 272، 277، 279-280، 283، 284، 324
الخلافة 184
الديوان 242، 250
راجح، راجع ترجيح
رأي، مذهب
رأي مرجعي، راجع المذهب ـ الرأي المشهور، الصحيح
رسالة 239-241، 249، 257، 268، 291، 300-301
رفع، راجع مرفوع
رواية 44، 65، 84، 163، 182-183، 188، 190، 201، 206، 233، 272-273، 279، 282
سجل، راجع ديوان
السنّة 27، 67، 70، 74، 113، 130-131، 153، 192، 273، 313
شاذ 180، 200-201، 265
الشافعية (الشافعيون) 41، 49، 77، 79، 85-86، 92، 109، 128، 140-141، 148، 156-157، 161-162، 164، 181-182، 196، 206، 211-213، 2015، 220، 236، 256، 292، 309
الفقه الحنبلي 78، 110، 213. راجع أيضاً الحنابلة، المذهب الحنبلي
الفقه الحنفي 127، 130، 160، 165، راجع أيضاً المذهب الحنفي
الفقه الشافعي 168، 259، راجع أيضاً المذاهب الفقهيّة، الشوافع، المذهب الشافعي
الفقه المالكي 142، 211، راجع أيضاً المالكيّنَ، المذهب المالكي، المذاهب الشرعية
شرعة الفقهاء 184
الشوافع راجع أيضاً مذاهب الفقه، الفقه الشافعي، المذهب الشافعي
الصحابة 26، 61، 65، 70، 130، 139، 162، 188، 191
صحبة، راجع أصحاب
صحيح 34، 38-39، 44، 94، 112، 122، 154-156، 163، 195-197، 203، 205، 215، 218، 220-222، 225-227، 231، 243-244، 266-267، 273-274، 285، 289، 291، 295، 297، 299-300، 308، 315
صواب 200، 208، 218، 221
الضرورة 205، 207، 213، 290، 307
الضعيف 200، 266، 280، 307

طبقات 23، 42، 51، 85، 91، 97، 104-105، 112، 125، 141، 238
طريقة 182-183، 206
ظاهر 44، 135، 218-220، 227، 311
ظاهر الرواية 60، 87، 181، 184، 255-256، 264، 301-303، 310-313
ظاهر النص 219
الظاهرية مدرسة 233، 288
عادة 203، 216، 295، 301، 311
عرف، راجع عادة
علم 25، 238، 266
علة 95، 193-194، 206
العمل به 289
الغريب 110، 180، 200، 265
الفاسد 200، راجع أيضاً رأي
الفتوى 29، 39، 59، 116، 119-120، 170، 205، 227-228، 236، 239، 241، 245-250، 252-254، 257، 260-263، 265-267، 269-271، 273، 278، 280-281، 283-285، 315، 327
الفروع 42، 195، 205، 210، 245-246، 254-256، 258، 260، 263-267، 269، 271، 278، 283-284، 315-316
الفقه 7، 39، 41-42، 57، 60-61، 77-78، 97، 101، 112، 115، 118، 124-127، 153-154، 164، 166، 181، 187، 192، 194-195، 197، 202، 206، 211، 224، 236، 239-240، 245-246، 252، 254، 258، 263، 266، 268-269، 271، 279، 284-285، 292، 294-296، 298، 302-303، 311، 313، 319، 322
الفقهاء البخاريون 298
فقهاء بلخ 304
الفقيه 74، 141، راجع أيضاً مصنف، وتصنيف الفقه 187، 298، راجع أيضاً، فروع
القرآن 27، 32، 57، 65، 67، 113، 130، 135، 153، 188، 192، 275، 290، 298، 313
قضاء، راجع قاضي
قواعد 42، 176، 270، راجع الفقه، وأصول
قوى 130، 200، 209
القياس 39، 42، 46-47، 85، 94-95، 113، 126، 131، 144، 173، 178، 187-188، 192-194، 198، 200، 202، 221، 225-226، 273، 277، 279، 281، 284، 304-305
الكتاب، راجع القرآن
المأثور Màthur، راجع نص الرواية
المالكيون 70، 86، 287، 104، 183، 231، 276، 278، 288، 315، راجع أيضاً الفقه المالكي، المذهب المالكي، المذاهب الفقهيّة
المبسوطات 223
متواتر 188
متون 44
مجتهد 25، 28، 30، 33-34، 36، 39، 57، 60، 63، 65، 67، 82، 113-118، 120-123، 127، 132، 139-141، 185، 217، 257، 268، 310، راجع أيضاً اجتهاد
المجلس، الشرعي 8، 78، 128، 329
محاكمات 267
المحمدون الأربعة 104-106، 180، 319
المحنة 80
المختار 118
مختار (مختارات) 153، 218، 229-231، 239، 309، راجع أيضاً، اختيار
مختصر (مختصرات) 167، 223
المخرجون 43، 112، راجع أيضاً التخريج
مذاهب الفقه 21، 24-25، 31، 42، 48، 65، 71، 78-80، 82، 84، 87، 107-108، 113، 120، 123-124، 137، 139-141، 144، 165، 169، 172، 179، 183، 185-186، 194، 211، 230، 265، 269، 283، 317، 321
المذهب (الجريري) الطبري 105
المذهب الحنبلي 79، 83، 183، 198، 211 راجع أيضاً الفقه الحنبلي، الحنابلة، المذاهب الفقهيّة
المذهب الحنفي 59-60، 64، 88، 111، 146-147، 160، 166، 168، 181، 211، 220، 228، 255، 265، 295، 297-298، 301، 313-314 راجع أيضاً الفقه الحنفي،

والأحناف والمذاهب الفقهيّة
مذهب، راجع المذهب الحنفي، المذهب الحنبلي، المذهب ـ الرأي، المذهب المالكي، مذاهب الفقه، المذهب الشافعي
مذهب، راجع المذهب ـ الرأي
المذهب - الرأي 17-22، 24-30، 33-34، 36-38، 40، 43، 46-48، 50، 52، 58-63، 68، 70-73، 75-76، 79-81، 83، 85، 88، 90-92، 94، 96، 102-107، 109-114، 116، 119- 121، 124-125، 128-131، 133-138، 142-143، 145-147، 149-151، 153، 159-162، 164-165، 167-168، 177، 181-182، 186، 195، 197-198، 200-206، 208، 210-211، 214-222، 232، 243، 248، 255، 264-265، 269، 271، 277، 279-281، 287، 291-292، 294، 296-298، 302-304، 306-309، 311-313، 315-317، 320، 323-324
المذهب الشافعي 48، 102، 168، 183، راجع ايضاً مذاهب الفقه، الشوافع، الفقه الشافعي
المذهب المالكي 26، 28، 169، 180، 182، 214، 228، 273، 277، 281، راجع أيضاً الفقه المالكي، المالكيون، المذاهب الفقهيّة
مرجحون، راجع أصحاب الترجيح
مرفوع 157
مسائل الأصول 87
مسائل النوادر 87
مستخدم في الفتاوى، راجع مُفتى به، معمول به
المستفتي 247، 248-249
المستفيض 188
المشهور 90-91، 108، 136-137، 174، 203، 208، 210-211، 215-218، 231
معمول به 70، 218، 228، 269
المفتي 8، 19، 21، 25، 27-28، 30-31، 33-35، 39-41، 55، 113-114، 117-123، 125-126، 136-137، 186، 211، 237، 239-245، 249-251، 254، 264، 266-269، 271، 285، 302، 311، 315-316، 323-324
المفتي، راجع أيضاً الفتوى
المفتى به 168، 218، 228، 270
مقلد 25، 33، 36، 40، 46، 55، 76، 81، 114، 117–122، 125، 135-136، 215، 218، راجع أيضاً تقليد
مناظرة 128
مناقب 58
مؤسسو المذاهب الشرعية راجع الإمام
نص 218-219، 296-297، 302
نص الرواية 277
النص المذهبي 312
النظرية الفقهية راجع أصول الفقه
نوادر، راجع مسألة النوادر
النوازل، راجع الواقعات
واسع الانتشار Widespread، راجع مشهور
واقعات (النوازل) 255، 259، 264
وجه، راجع وجوه
وجوه 9، 13، 111، 184، 233 راجع أيضاً أصحاب الوجوه
وقوع 121، 123
يفتى به 218
يُعمل به 227

المحتويات

■ الإهـداء 5

مقدمة الناشر للطبعة الثانية: من ثلاثية وائل حلّاق i

وائل حلّاق ودراساتُه في الفقه الإسلاميّ v

■ مقدمة المؤلف للترجمة العربية 7

■ مقدمة المترجم 13

■ مقدمة 15

■ الفصـل الأول: طبقات الفقهاء: تأطيرٌ إيضاحيّ 23

■ الفصـل الثاني: بداية ظهور الاجتهاد وتأصيل مرجعيّته لاحقاً 57

■ الفصـل الثالث: نشأة مرجعيّة المذاهب الفقيّة وتمكّنها 101

■ الفصـل الرابع: التقليد: المرجعيّة، والقياس، والوظيفة 139

■ الفصـل الخامس: المصطلحات الإجرائية وديناميات المذاهب الفقهيّة 179

■ الفصـل السادس: المفتي والفقيه ـ المصنِّف والتجديد الفقهيّ 235

■ خلاصة ونتائج 317

■ المراجـع 325

فهرس الأعلام 349

فهرس المصطلحات 354